ARENDT

Hannah
Arendt
La tradición oculta

Paidós
Básica

120



Título original: *Die verborgene Tradition*
Publicado en alemán, en 2000, por Jüdischer Verlag, Francfort del Main

Traducción de R.S. Carbó ("Dedicatoria a Karl Jaspers"; "Sobre el imperialismo"; "Culpa organizada"; y "La tradición oculta) y Vicente Gómez Ibáñez,
("Los judíos en el mundo de ayer"; "Franz Kafka"; "La Ilustración y la cuestión judía"; y "El sionismo. Una retrospectiva").

Cubierta de Mario Eskenazi

844 Arendt, Hanna
CDD La tradición oculta.- 1ª ed. 2ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2005.
176 p. ; 22x16 cm.- (Paidós Básica)
Traducción de R. S. Carbó y Vicente Gómez Ibáñez
ISBN 950-12-6800-4
1. Ensayo Francés - I. Título

1ª edición en España, 2004
1ª edición en Argentina, 2004
1ª reimpresión, 2004
2ª reimpresión, 2005

Impreso en Primera Clase,
California 1231, Ciudad de Buenos Aires, en septiembre de 2005
Tirada: 1000 ejemplares

ISBN 950-12-6800-4

SUMARIO

Dedicatoria a Karl Jaspers 9

Sobre el imperialismo 15
Culpa organizada 35
La tradición oculta 49
Observación inicial 49
I. Heinrich Heine: Schlemihl y el Señor del mundo de los sueños 51
II. Bernard Lazare: el paria consciente 58
III. Charlie Chaplin: el sospechoso 61
IV. Franz Kafka: el hombre de buena voluntad 64
Observación final 73
Los judíos en el mundo de ayer 75
Franz Kafka 89
La Ilustración y la cuestión judía 109
El sionismo. Una retrospectiva 129

Nota editorial 171

DEDICATORIA A KARL JASPERS

Querido y respetado señor:

Gracias por permitir que le dedicara este libro y le dijera lo que tengo que decir con motivo de la aparición del mismo en Alemania.

A un judío no le resulta fácil publicar hoy en Alemania, por mucho que sea un judío de habla alemana. La verdad es que, viendo lo que ha pasado, la tentación de poder escribir otra vez en la lengua propia no compensa, aunque éste sea el único regreso del exilio que uno nunca consigue desterrar del todo de sus sueños. Pero nosotros, judíos, no somos —o ya no— exiliados y difícilmente tenemos derecho a tales sueños. Si bien nuestra expulsión se encuadra y entiende en el marco de la historia alemana o europea, el hecho mismo de la expulsión no hace sino remitirnos a nuestra propia historia, en la que no representa un hecho único o singular, sino algo bien conocido y reiterado.

Sin embargo, resulta que al final esto también es una ilusión, pues los últimos años nos han traído cosas cuya repetición no podríamos documentar en nuestra historia. Nunca antes nos habíamos enfrentado a un intento decidido de exterminio ni, por supuesto, contado seriamente con una posibilidad tal. Comparadas con la aniquilación de una tercera parte del pueblo judío existente en el mundo y de casi tres cuartas partes de los judíos europeos, las catástrofes profetizadas por los sionistas anteriores a Hitler parecen tormentas en un vaso de agua.

Hacer que una publicación como la de este libro se entienda mejor o con más facilidad no es conveniente en absoluto. Para mí está claro que será difícil que la mayoría, tanto del pueblo alemán como del judío, considere otra cosa que un canalla o

un insensato a un judío que, en Alemania, quiera hablar de esta manera a los alemanes o, como es mi caso, a los europeos. Lo que digo aún no tiene nada que ver con la cuestión de la culpa o la responsabilidad. Hablo simplemente de los hechos tal como se me presentan, porque uno nunca puede alejarse de ellos sin saber qué hace y por qué lo hace.

Ninguno de los artículos siguientes está escrito —espero— sin ser consciente de los hechos de nuestro tiempo y del destino de los judíos en nuestro siglo, pero en ninguno —creo y espero— me he quedado aquí, en ninguno he aceptado que el mundo creado por estos hechos fuera algo necesario e indestructible. Ahora bien, no hubiera podido permitirme juzgar con tal imparcialidad ni distanciarme tan conscientemente de todos los fanatismos —por tentador que pudiera serlo y por espantosa que pudiera resultar la soledad consiguiente en todos los sentidos— sin su filosofía y sin su existencia, que, en los largos años en que las violentas circunstancias nos han mantenido totalmente alejados, me han resultado mucho más nítidas que antes.

Lo que aprendí de usted —y me ha ayudado a lo largo de los años a orientarme en la realidad sin entregarme a ella como antes vendía uno su alma al diablo— es que sólo importa la verdad, y no las formas de ver el mundo; que hay que vivir y pensar en libertad, y no en una «cápsula» (por bien acondicionada que esté); que la necesidad en cualquiera de sus figuras sólo es un fantasma que quiere inducirnos a representar un papel en lugar de intentar ser, de una manera u otra, seres humanos. Personalmente, nunca he olvidado la actitud que adoptaba al escuchar, tan difícil de describir, ni su tolerancia, constantemente presta a la crítica y alejada tanto del escepticismo como del fanatismo (una tolerancia que no es en definitiva sino la constatación de que todos los seres humanos tienen una razón y de que no hay ser humano cuya razón sea infalible).

Hubo veces en que intenté imitarle incluso en su ademán al hablar, pues para mí simbolizaba al hombre de trato directo, al hombre sin segundas intenciones. Por aquel entonces no podía saber lo difícil que sería encontrar seres humanos sin segun-

das intenciones, ni que vendría un tiempo en el que precisamente lo que tan evidentemente dictaban la razón y una consideración lúcida e iluminadora parecería expresión de un optimismo temerario y perverso. Pues de los hechos, del mundo en que vivimos hoy, forma parte esa desconfianza básica entre los pueblos y los individuos que no ha desaparecido ni podía desaparecer con la desaparición de los nazis porque puede apoyarse y escudarse en el abrumador material suministrado por la experiencia. Así pues, para nosotros, judíos, es casi imposible que cuando se nos acerca un alemán no le esperemos con esta pregunta: ¿qué hiciste en esos doce años que van de 1933 a 1945? Y detrás de esta pregunta hay dos cosas: un malestar torturante por exigir a un ser humano algo tan inhumano como la justificación de su existencia y la recelosa sospecha de estar frente a alguien que o bien prestaba sus servicios en una fábrica de la muerte o bien, cuando se enteraba de alguna monstruosidad del régimen, decía: no se hacen tortillas sin romper huevos. Que, en el primer caso, no hiciera falta ser ningún asesino nato y, en el segundo, ningún cómplice conchabado o ni siquiera un nazi convencido es precisamente lo inquietante y provocador que con tanta facilidad induce a generalizaciones.

Éste es aproximadamente el aspecto que tienen los hechos a que se enfrentan ambos pueblos. Por un lado, la complicidad del conjunto del pueblo alemán, que los nazis tramaron e impulsaron conscientemente; por el otro, el odio ciego, engendrado en las cámaras de gas, de la totalidad del pueblo judío. Un judío será tan incapaz de sustraerse a este odio fanático como un alemán de rehuir la complicidad que le impusieron los nazis; al menos mientras ambos no se decidan a alejarse de la base que forman tales hechos.

La decisión de hacerlo completamente y no preocuparse de las leyes que quieren dictarles cómo actuar es una decisión difícil, fruto de comprender que en el pasado sucedió algo que no es que fuera simplemente malo o injusto o brutal, sino algo que no hubiera tenido que pasar bajo ninguna circunstancia. La cosa fue diferente mientras el dominio nazi se atuvo a ciertos límites y se pudo adoptar, como judío, un comportamiento

acorde con las reglas vigentes en unas condiciones de hostilidad entre pueblos habitual y conocida. Entonces aún podía uno atenerse a los hechos sin ser por ello inhumano. Un judío podía defenderse como judío porque se le atacaba como tal. Los conceptos y las filiaciones nacionales aún tenían un sentido, aún eran elementos primordiales de una realidad en la que era posible moverse. En un mundo así, intacto a pesar de la hostilidad, la comunicación posible entre los pueblos y los individuos no se interrumpe sin más y no surge ese odio eterno y mudo que nos posee irresistiblemente cuando nos enfrentamos a las consecuencias de la realidad creada por los nazis.

Ahora bien, la fabricación de cadáveres ya no tiene nada que ver con la hostilidad y no puede comprenderse mediante categorías políticas. En Auschwitz, la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo que arrastrará a su interior a quienes intenten poner el pie en él. En este punto la realidad de los políticos realistas, por los que la mayoría de los pueblos se deja fascinar siempre y naturalmente, es una monstruosidad que sólo podría empujarnos a seguir aniquilando (como se fabricaban cadáveres en Auschwitz).

Cuando la solidez de los hechos se ha convertido en un abismo, el espacio al que uno accede al alejarse de él es, por así decir, un espacio vacío en el que no hay naciones y pueblos, sino sólo hombres y mujeres aislados para los que no es relevante lo que piensa la mayoría de los seres humanos o siquiera la mayoría de su propia gente. Puesto que es necesario que estos individuos —que hay hoy en todos los pueblos y naciones de la Tierra— se entiendan entre ellos, es importante que aprendan a no aferrarse obstinadamente a sus respectivos pasados nacionales (pasados que no explican absolutamente nada, pues ni la historia alemana ni la judía explican Auschwitz); que no olviden que sólo son supervivientes casuales de un diluvio que de una forma u otra puede volver a caer sobre nosotros cualquier día (y que por eso podrían compararse a Noé y su arca); que, finalmente, no cedan a la tentación de la desesperación o del desprecio a la humanidad sino que agradezcan que aún haya relativamente muchos Noé que navegan por los mares del mun-

do intentando mantener sus respectivas arcas lo más cercanas posible entre sí.

«Vivimos —como usted dijo en Ginebra— como si estuviéramos llamando a puertas aún cerradas. Quizás hasta hoy sólo suceda en total intimidad algo que aún no funda mundo alguno y sólo se da al individuo particular pero que quizá fundará un mundo cuando deje de estar disperso.»

Son esta esperanza y esta voluntad las que me parecen justificar totalmente la publicación en Alemania de este libro. En cualquier caso, en usted (en su existencia y en su filosofía) se perfila el modelo de un comportamiento que permite que los seres humanos hablen entre sí aunque el Diluvio se abata sobre ellos.

HANNAH ARENDT
Nueva York, mayo de 1947

SOBRE EL IMPERIALISMO

I

Si se contemplan las causas y los motivos inmediatos que a finales del siglo precedente condujeron al «scramble for Africa»* y con ello a la época imperialista en que aún vivimos, fácilmente se llega a la conclusión de que, para burla de los pueblos y escarnio del ser humano, se parían toperas y nació un elefante.** En efecto, comparada con el resultado final de la devastación de todos los países europeos, del derrumbamiento de todas las tradiciones occidentales, de la amenazada existencia de todos los pueblos europeos y de la desolación moral de una gran parte de la humanidad occidental, la existencia de una pequeña clase de capitalistas cuya riqueza y capacidad productiva dinamitaron la estructura social y el sistema económico de sus respectivos países y cuyos ojos buscaron ávidamente por todo el globo terrestre inversiones provechosas para sus excedentes de capital, es verdaderamente una bagatela.

Esta fatal discrepancia entre causa y efecto es la base histórica y material de la absurdidad inhumana de nuestro tiempo y estampa el sello del espectáculo sangriento y de la desfiguración caricaturesca sobre muchos acontecimientos importantes de nuestra historia. Cuanto más sangriento sea el final del espectáculo —que empezó en Francia con el caso Dreyfus casi como una comedia—, más hiriente será para la conciencia de la

* «Pelea por África.» (*N. del t.*)

** Arendt alude, invirtiendo su significado, al dicho alemán «parirán montañas pero sólo nacerán ridículos ratones» (utilizado cuando las grandes palabras o fatigas sólo obtienen resultados pobres), cita a su vez de la *Ars poetica* de Horacio (*parturient montes, nascetur ridiculus mus*). (*N. del t.*)

dignidad del ser humano. Es una vergüenza que hiciera falta una guerra mundial para acabar con Hitler, sobre todo porque también es cómico. Los historiadores de nuestro tiempo siempre han intentado esconder, borrar este elemento de insensatez sangrienta (cosa bastante comprensible) y dar a los sucesos una cierta grandeza o dignidad que no tenían, pero que los hacía humanamente más llevaderos. No hay duda de que es una gran tentación no hablar de la fase actual del imperialismo y el delirio racial y sí, en cambio, hacerlo de imperios en general, de Alejandro Magno, del Imperio Romano o de lo favorable que ha sido el imperialismo británico para muchos países de la Tierra (precisamente por no poder administrarlos de manera exclusivamente imperialista y tener que compartir su control con el Parlamento y la opinión pública de Inglaterra). Más difícil es entender a aquellos que siguen creyendo en el «factor económico» y en su necesaria «progresividad», conceptos a los que se remitían los imperialistas cada vez que se veían obligados a suprimir uno de los diez mandamientos. Algunas veces se consolaban con Marx, quien a su vez se había consolado con Goethe:

> ¿Por qué lamentar este desmán
> si aumenta nuestros placeres?
> ¿No aplastó miles de seres
> en su reinado Tamerlán?*

Sólo que podría excusarse a Marx diciendo que él solamente conocía imperios, pueblos conquistadores y pueblos conquistados, pero no el imperialismo, es decir, razas superiores y razas inferiores. Desde Cartago, la humanidad occidental sólo ha conocido una doctrina que exija y practique sacrificios de sangre y *sacrificia intellectus* humillantes: el imperialismo, cosa difícil de imaginar cuando éste —todavía con piel de cordero— predicaba el nuevo ídolo de los muy ricos —el beneficio— o apelaba aún al viejo ídolo de los demasiado pobres —la felicidad.

* Del poema de Goethe «An Suleika», que forma parte del libro *West-östlicher Diwan* (N. del t.)

En los años setenta y ochenta, cuando se descubrieron los filones de diamantes y oro en Sudáfrica, esta nueva voluntad de beneficio a cualquier precio y aquel viejo ir a la caza de la felicidad se unieron por primera vez. Codo con codo con el capital, los buscadores de oro, los aventureros y la chusma salieron de las grandes ciudades de los países industrialmente desarrollados para ir al continente negro. A partir de ese momento, la chusma, engendrada por la inmensa acumulación de capital que se produjo durante el siglo XIX, acompañó a aquellos que la habían creado a aventureros viajes de descubrimiento (en los que lo único que se descubría era la posibilidad de inversiones rentables). En algunos países, sobre todo en Inglaterra, esta alianza inédita entre los muy ricos y los muy pobres se circunscribió a las posesiones ultramarinas. En otros, sobre todo en aquellos que habían hecho peor negocio en el reparto del planeta (como Alemania y Francia) o en aquellos a los que no les había tocado nada de nada (como Austria), la alianza se estableció enseguida dentro del mismo territorio nacional, con el fin de iniciar así lo que se denominó una política colonial. El París de los antidreyfusianos, el Berlín del movimiento de Stöcker y Ahlwardt, la Viena de Schönerer y Lueger, los panalemanes en Prusia, los pangermanistas en Austria, los paneslavistas en Rusia, todos trasladaron directamente las nuevas posibilidades políticas generadas por esta alianza a la política interior de sus respectivos países. Lo que entre los partidarios de los «pan»-movimientos se consideraba primacía de la política exterior era en realidad el primer intento (aunque tímido) de imperializar la nación, de reorganizarla y convertirla en un instrumento para la conquista arrasadora de territorios extranjeros y el exterminio represivo de otros pueblos.

Toda política imperialista consecuente se basa en la alianza entre capital y chusma. Las dos grandes fuerzas que al comienzo parecían obstaculizarla —la tradición del Estado nacional y el movimiento obrero— al final se revelaron totalmente inofensivas. Es verdad que hubo Estados nacionales cuyos estadistas mantuvieron durante mucho tiempo una desconfianza instintiva hacia la política colonial, desconfianza a la que sólo

Robespierre dio expresión política consciente con su «Périssent les colonies: elles nous en coûtent l'honneur, la liberté».* Bismarck rechazó la oferta francesa de aceptar como indemnización por Alsacia-Lorena las posesiones de Francia en África y, veinte años más tarde, cambió Helgoland por Uganda, Zanzíbar y Witu («Una bañera por dos reinos», como dijeron despectivamente los imperialistas alemanes); en Francia, Clemenceau se quejó en los años ochenta del dominio del «partido de los pudientes», que sólo pensaban en la seguridad de su capital y exigían una expedición militar contra Inglaterra en Egipto e involucrar a la República en aventuras ultramarinas (más de treinta años después cedió sin el menor pesar los yacimientos petrolíferos de Mosul a Inglaterra). Pero esta sabia limitación de la política nacional parece anticuada ante los nuevos problemas de alcance mundial que el imperialismo puede —o al menos eso pretende— solucionar.

La lucha de los movimientos obreros europeos, por su parte, interesados exclusivamente en la política interior, también quedó atrapada en la nación, a pesar de todas las «Internacionales». Padecían de desprecio crónico por los partidos imperialistas. Algunos avisos ocasionales sobre el *lumpenproletariat* y la posibilidad de que se sobornase a sectores del proletariado prometiéndoles participar de los beneficios del imperialismo, no consiguieron hacer ver que esta alianza —antinatural en el sentido del marxismo y el dogma de la lucha de clases— entre chusma y capital constituía una nueva fuerza política. Sin duda hay que agradecer que teóricos socialistas como Hobson en Inglaterra, Hilferding en Alemania y Lenin en Rusia nos descubrieran y explicaran pronto que las fuerzas motrices del imperialismo eran puramente económicas, pero la estructura política del mismo, el intento de dividir a la humanidad en señores y esclavos, *in higher and lower breeds*,** en negros y blancos, en *citoyens* y una *force noire* que los proteja, y de organizar las naciones según el modelo de las tribus salvajes (aunque dotán-

* «Mueran las colonias: nos cuestan el honor, la libertad.» (*N. del t.*)
** «Castas superiores e inferiores.» (*N. del t.*)

dolas al mismo tiempo de la superioridad técnica de pueblos altamente civilizados), más que explicarla, las agudas investigaciones de sus causas económicas la ocultaron.

Sin embargo, de lo que se trata aún hoy es de la estructura política de los imperialismos, así como de destruir las doctrinas imperialistas capaces de movilizar a la gente para defenderlos o construirlos. Hace mucho que la política imperialista ha abandonado las vías de la legalidad económica. Hace mucho que el factor económico se ha sacrificado al imperial. Sólo algunos viejos señores de los altos círculos financieros de todo el mundo creen todavía en los derechos inalienables de las cuotas de beneficios, y si la chusma —que sólo cree en la raza— aún los tolera es porque ha visto que en caso de necesidad puede contar con la ayuda material y financiera de estos creyentes del beneficio, incluso en el caso de que sea evidente que ya no queda nada de lo que beneficiarse exceptuando, quizá, salvar los restos de antiguas fortunas. Está claro, pues, que en la alianza entre chusma y capital la iniciativa ha pasado a la chusma: su creencia en la raza ha vencido a la temeraria esperanza de beneficios ultraterrenales, su cínica resistencia a cualquier valor racional y moral ha sacudido, y en parte ha destruido, la hipocresía, el fundamento del sistema capitalista.

Ahora bien, como la hipocresía aún hace agasajo de la virtud, es en el momento en que no funciona cuando aparece el peligro real. En el lenguaje de la política esto significa que será difícil mantener el acreditado sistema inglés, que separa absoluta y radicalmente la política colonial de la política exterior e interior normal; que el único sistema que había atenuado el efecto bumerán del imperialismo sobre la nación y, por lo tanto, mantenido sana la esencia del pueblo y en cierta manera intactos los cimientos del Estado nacional está anticuado. En efecto, muy pronto será evidente que la organización racial, verdadero núcleo del fascismo, es la consecuencia ineluctable de la política imperialista. La chusma, reacia a someterse a ninguna organización propia del Estado nacional, se organiza de hecho y se pone en movimiento de una forma nueva: como raza, como hombre blanco (o negro o amarillo o de tez oscu-

ra). Después de que tantos alemanes se trasformaran en «arios», lo que antes era un inglés puede acabar siendo definitivamente un «hombre blanco». Que el intento alemán saliera mal no significa de ningún modo que estemos seguros de que no habrá otros pueblos y naciones que se conviertan en razas o sucumban a ellas. Inglaterra conoce perfectamente el peligro con que los «hombres blancos» que regresan de servir al imperio amenazan su condición fundamentalmente democrática, y hasta sus teóricos e historiadores imperialistas han lanzado numerosas advertencias al respecto. El hecho de que hoy se sacudan los pilares de los imperios más antiguos, de que las doctrinas racistas también empiecen a envenenar a los pueblos de color, indignados con el «hombre blanco», insinúa formas de dominio que, al igualar resueltamente la política interior y la exterior, controlarán toda oposición y serán capaces de alcanzar sin contratiempos unos niveles de productividad administradora desconocidos hasta la fecha.

II

Que el sistema social y productivo del capitalismo generaba chusma es un fenómeno que ya se observó tempranamente y todos los historiadores serios del siglo XIX tomaron cuidadosa y preocupada nota de él. El pesimismo histórico desde Burckhardt hasta Spengler se basa esencialmente en tales observaciones. Pero lo que los historiadores, entristecidos y absorbidos por el puro fenómeno, no vieron fue esto: que la chusma no podía identificarse con el creciente proletariado industrial ni, de ningún modo, con el pueblo, pues la formaban sobras de todas las clases sociales. De ahí precisamente que pudiera parecer que en ella se habían suprimido las diferencias de clase y que —más allá de la nación, dividida en clases— era el pueblo (la «comunidad del pueblo» en el lenguaje de los nazis), cuando en verdad era su negativo y su caricatura. Los pesimistas históricos comprendieron la irresponsabilidad de esta nueva capa social y previeron acertadamente, aleccionados por los ejem-

plos que les servía la historia, la posibilidad de que la democracia se convirtiera repentinamente en un despotismo cuyos mandatarios procederían de la chusma y se apoyarían en ella. Pero no comprendieron que la chusma no sólo era las sobras, sino también producto de la sociedad, que fue ésta quien la creó directamente y por eso nunca podría deshacerse totalmente de ella. Omitieron tomar nota de la creciente admiración de la buena sociedad por el submundo (verdadero hilo conductor que recorre todo el siglo XIX), de su paulatina dejadez en todas las cuestiones morales, de su creciente predilección por el anárquico cinismo de su criatura (hasta que en la Francia de finales del siglo XIX, con el caso Dreyfus, el submundo y la buena sociedad se unieron por un momento tan estrechamente que fue difícil definir con precisión a los «héroes» del caso: eran buena sociedad y submundo a la vez).

Este sentimiento de pertenencia que une al creador con su criatura —sentimiento que ya había encontrado una expresión clásica en las novelas de Balzac— es anterior a todas las consideraciones de conveniencia económica, política y social que al final han movido a la buena sociedad alemana de nuestro tiempo a quitarse la máscara de la hipocresía, a reconocer claramente la existencia de la chusma y a declararla explícitamente adalid de sus intereses económicos. No es desde luego ninguna casualidad que esto sucediera precisamente en Alemania. Mientras en Inglaterra y Holanda el desarrollo de la sociedad burguesa transcurrió con relativa tranquilidad y la burguesía de estos países vivió segura y sin temor durante siglos, la historia de su nacimiento en Francia fue acompañada de una gran revolución popular que nunca la ha dejado disfrutar tranquilamente de su supremacía. En Alemania, donde la burguesía no se desarrolló plenamente hasta mediados y finales del siglo XIX, su dominio fue acompañado desde el comienzo por el crecimiento de un movimiento obrero revolucionario de tradición tan larga como la misma burguesía. La simpatía de la buena sociedad por la chusma se manifestó antes en Francia que en Alemania, pero al final fue igualmente fuerte en ambos países, sólo que Francia, debido a la tradición de la Revolución

francesa y a la deficiente industrialización del país, generó muy poca chusma. Cuanto más insegura se siente una sociedad menos puede resistirse a la tentación de desembarazarse del pesado fardo de la hipocresía.

Sea cual sea la explicación que se dé a cada uno de estos procesos puramente condicionados por la historia (y que son en el fondo mucho más evidentes de lo que parece hoy, cuando los historiadores se han convertido, en pleno fragor bélico, en acusadores o defensores de las naciones), políticamente hablando la visión del mundo que tiene la chusma, tal como se refleja en tantas ideologías imperialistas contemporáneas, es asombrosamente afín a la visión del mundo que tiene la sociedad burguesa. Depurada de toda hipocresía, libre aún de la obligación de hacer concesiones temporales a la tradición cristiana (algo que tendrá que hacer posteriormente), dicha visión ya fue esbozada y formulada hace casi trescientos años por Hobbes, el representante más grande que haya tenido nunca la burguesía. La filosofía hobbesiana desarrolla con una franqueza sin par, con una consecuencia absolutamente apabullante, los principios que durante mucho tiempo la nueva clase no tuvo la valentía de hacer valer cuando se veía obligada de forma suficientemente explícita a las acciones correspondientes. Lo que en épocas más recientes ha hecho tan sugestiva —también en el plano intelectual— a esta nueva clase la visión del mundo de la chusma es una afinidad básica con ésta mucho más antigua incluso que el nacimiento de la misma.

Si consideramos la visión del mundo de la chusma (o sea, la de la burguesía depurada de hipocresías) en los únicos conceptos puramente filosóficos que ha encontrado hasta ahora, sus axiomas esenciales son los siguientes:

1. El valor del ser humano es su precio, determinado por el comprador, no por el vendedor. El valor es lo que anteriormente se había llamado virtud; lo fija la «apreciación de los otros», esto es, la mayoría de los que, constituidos como sociedad, deciden los precios en la opinión pública según la ley de la oferta y la demanda.

2. El poder es el dominio acumulado sobre la opinión pública, que permite que los precios se fijen y la oferta y la demanda se regulen de tal manera que redunden en beneficio del individuo que detenta el poder. La relación entre individuo y sociedad se entiende de modo que el individuo, en la minoría absoluta de su aislamiento, puede darse cuenta de qué le conviene pero sólo puede perseguirlo y hacerlo realidad con la ayuda de la mayoría. Por eso la voluntad de poder es la pasión fundamental del ser humano. Es ella la que regula la relación entre individuo y sociedad, es a ella a la que se reducen las demás ambiciones (de riqueza, saber, honor).
3. Todos los seres humanos son iguales en su aspiración y en su capacidad inicial de poder, pues su igualdad se basa en que cada uno de ellos tiene por naturaleza suficiente poder como para matar al otro. La debilidad puede compensarse con la astucia. La igualdad de los asesinos potenciales los sitúa a todos en la misma inseguridad. De ahí surge la necesidad de fundar Estados. La base del Estado es la necesidad de seguridad del ser humano, que se siente amenazado principalmente por su igual.
4. El Estado surge de la delegación de poder (¡no de derechos!). Detenta el monopolio de la capacidad de matar y como compensación ofrece una garantía condicionada contra el riesgo de ser víctima mortal. La seguridad es producto de la ley, que emana directamente del monopolio de poder del Estado (y no de seres humanos guiados por los criterios humanos de lo justo y lo injusto). Y puesto que la ley es emanación del poder absoluto, representa, para quien vive bajo ella, una necesidad absoluta. Frente a la ley del Estado, esto es, frente al poder de la sociedad acumulado y monopolizado por el Estado, la cuestión de lo justo e injusto no existe; sólo queda la obediencia, el ciego conformismo del mundo burgués.
5. El individuo desprovisto de derechos políticos, ante el que la vida estatal-pública adopta el aspecto de la necesidad, cobra un interés nuevo y más intenso por su vida

y su destino privados. Con la pérdida de su función en la administración de los asuntos públicos comunes a todos los ciudadanos, el individuo pierde el puesto que le correspondía en la sociedad y el fundamento objetivo de su relación con sus congéneres. Para juzgar su existencia individual privada le queda comparar su destino con el de otros individuos, y el referente de relación con el prójimo dentro de la sociedad es la competencia. Una vez que el Estado adopta el aspecto de la necesidad para regular el curso de los asuntos públicos, la vida social de los que compiten —cuya vida privada depende en gran medida de esos poderes extrahumanos llamados suerte y desgracia— adopta el aspecto de la casualidad. En una sociedad de individuos donde todos están dotados por naturaleza de la misma capacidad de poder y donde el Estado asegura a todos la misma seguridad frente a todos, sólo la casualidad puede escoger a los triunfadores y encumbrar a los afortunados.[1]

6. De la competencia (que es en lo que consiste la vida de la sociedad) quedan segregados de forma automática los totalmente desgraciados y los totalmente fracasados. Suerte y honor, por un lado, y desgracia y vergüenza, por otro, devienen idénticos. Al ceder sus derechos políticos el individuo también delega al Estado sus deberes sociales, le exige que lo libre de la preocupación por los pobres exactamente en el mismo sentido que exige que lo proteja de los criminales. La diferencia entre pobres

1. Con la elevación de la casualidad a criterio máximo del sentido o sinsentido de la propia vida, surge el concepto burgués de destino, que adquiere pleno desarrollo en el siglo XIX. A él se debe el surgimiento de un nuevo género, la novela (apta para expresar la diversidad de destinos), y la decadencia del drama (que ya no tiene nada que contar en un mundo sin acción donde sólo actúan los que están sometidos a la necesidad o los que se benefician de la casualidad). La novela, en cambio, en la que hasta las mismas pasiones (exentas de virtud y de vicio) se presentan desde Balzac como un destino venido del exterior, podía transmitir ese amor sentimental por el propio destino que, sobre todo desde Nietzsche, ha desempeñado un papel tan importante en la intelectualidad y que era un intento de escapar a la inhumanidad del veredicto de la casualidad para recuperar la capacidad de sufrimiento y comprensión del ser humano (el cual, ya que no podía ser otra cosa, debía al menos ser una víctima consciente).

y criminales se borra: ambos están al margen de la sociedad. El fracasado es despojado de la virtud de los antiguos y el desgraciado ya no puede apelar a la conciencia de los cristianos.

7. Los individuos segregados de la sociedad —fracasados, infelices, canallas— quedan asimismo libres de todos sus deberes para con ella y con el Estado, pues el Estado ya no se ocupa de ellos. Se ven arrojados de nuevo al estado de naturaleza y nada les impide obedecer el impulso básico de poder, aprovecharse de su capacidad fundamental de matar, y de esta manera, despreocupándose de los mandamientos morales, restablecer aquella igualdad primordial de los seres humanos que la sociedad ha ocultado sólo por conveniencia. Y puesto que el estado de naturaleza del ser humano se ha definido como guerra de todos contra todos, se insinúa —por así decir *a priori*— la posible socialización de los desclasados en una banda de asesinos.
8. La libertad, el derecho, el *summum bonum*, que se habían revelado fundamentales en las diversas etapas de formación del Estado occidental —la polis griega, la república romana, la monarquía cristiana—, se tildan explícitamente de absurdos y se desdeñan. Los teóricos más importantes de la nueva sociedad proponen de forma explícita que ésta rompa con la tradición occidental. El nuevo Estado debe descansar simplemente sobre los cimientos del poder acumulado de todos los súbditos, que, absolutamente impotentes y relativamente seguros, se doblegan ante el monopolio de poder del Estado.
9. Dado que el poder es en esencia sólo un medio y no un fin, la quietud de la estabilidad no puede sino provocar la desintegración de toda comunidad basada en el poder. Es precisamente la seguridad por completo ordenada lo que delata que está construida sobre la arena. Si el Estado quiere mantener su poder, tiene que pugnar por adquirir más poder, pues sólo aumentándolo, acumulándolo, puede mantenerse estable. Un edificio titubeante

siempre tiene necesidad de recibir apoyos del exterior, a no ser que quiera derrumbarse de la noche a la mañana en la nada carente de fines y de principios de la que procede. Políticamente, esta necesidad se refleja en la teoría del estado de naturaleza, en el que los Estados estarían enfrentados en una guerra de todos contra todos y el incremento permanente de poder sólo sería posible a costa de otros Estados.

10. La misma necesidad de inestabilidad de toda comunidad fundada sobre el poder se expresa filosóficamente en el concepto de progresión infinita. De forma análoga al poder que crece necesaria y permanentemente, esta progresión tiene que comportarse como un proceso en el que los individuos, los pueblos y en último término la humanidad (hasta la creación del Estado mundial, hoy tan en boga) estén irrevocablemente atrapados, sea para su salvación o para su desastre.

III

De la absolutización del poder surge consecuentemente esa acumulación progresiva e incalculable del mismo que caracteriza la ideología del progreso del extinto siglo XIX, esa ideología del más y más grande, del más y más lejos, del más y más poderoso que también acompaña el nacimiento del imperialismo. El concepto de progreso del siglo XVIII, tal como se concibió en la Francia prerrevolucionaria, quería criticar el pasado para adueñarse del presente y poder decidir el futuro; el progreso se consideraba unido a la mayoría de edad del ser humano. Este concepto está relacionado con el de la progresión infinita de la sociedad burguesa, ya que se confunde con él, se disuelve en él. En efecto, si es esencial a la progresión infinita la necesidad de progresar, lo son al concepto de progreso del siglo XVIII la libertad y la autonomía del ser humano, al que dicho concepto quiere liberar de toda necesidad (aparente) para que se rija por leyes creadas por él mismo.

Esta progresión absurda, infinita, forzosamente expansiva, que la filosofía de Hobbes previó con tan fría consecuencia y que caracteriza la filosofía del siglo XIX, genera de forma espontánea la megalomanía del hombre de negocios imperialista, que se enfada con las estrellas porque no puede anexionárselas. Políticamente, la consecuencia de la acumulación necesaria de poder es que «la expansión lo es todo»; económicamente, que no se puede poner límite a la acumulación pura de capital; socialmente: la carrera infinita del *parvenu*.

De hecho, todo el siglo XIX se caracterizó por un optimismo basado en esta ideología del progreso infinito, optimismo que se mantuvo incluso en las primeras fases del imperialismo y duró hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, para nosotros es más esencial la gran melancolía que se manifestó de forma reiterada durante el siglo XIX, esa tristeza que lo oscureció y a la que, desde la muerte de Goethe, casi todos los poetas europeos dedicaron cantos verdaderamente inmortales. Por boca de ellos, de Baudelaire, de Swinburne, de Nietzsche —y no por boca de los ideólogos entusiastas del progreso, de los hombres de negocios ávidos de expansión o de los arribistas recalcitrantes—, habla el temple fundamental de la época, esa desesperación básica que vislumbró, mucho antes de Kipling, que «el gran juego sólo acabará cuando todos estemos muertos». Media generación antes de Kipling, toda una generación antes de las teorías de Spengler sobre el llegar y pasar necesarios por naturaleza de las culturas, Swinburne cantó la decadencia del género humano. Refractario a las teorías, el poeta que aboga por los «niños del mundo» tiene que comprometerse con el transcurso real del mismo. Si el mundo se entrega a la obligatoriedad de sus propias leyes materiales, no recibe la influencia de la fuerza legisladora del ser humano y sólo resta esa melancolía general que desde los salmos de Salomón constituye la sabiduría de este mundo. Si el ser humano acepta esta marcha forzosa como ley suprema y se pone a su disposición, no está sino preparando la decadencia del género humano. Una vez que se produzca ésta, la marcha forzosa del mundo se convertirá —sin más impedimentos y sin que lo amenace la liber-

tad humana— en un «eterno retorno», en la ley de una naturaleza que el ser humano no manipulará, pero en la que tampoco encontrará un hogar, pues no puede vivir en la naturaleza sin transformarla. La canción de la «decadencia germana» sólo es la vulgarización del anhelo de muerte en que caen todos aquellos que habían confiado en la progresión forzosa del mundo.

El mundo que Hobbes analizó anticipadamente fue el del siglo XIX (y no el del suyo propio o el del siglo XVIII). La filosofía de Hobbes, a cuya cruda brutalidad no ha osado recurrir la élite de la burguesía hasta nuestro tiempo, no hace sino plasmar lo que ya se insinuaba claramente desde el principio. No llegó a ser válida porque la preparación y advenimiento de la Revolución francesa —que formuló e idealizó al ser humano como legislador, como *citoyen*— casi había minado el terreno a la progresión «forzosa». Sólo después de las últimas revoluciones europeas inspiradas por la francesa, después de la masacre de los *communards* (1871), la burguesía se sintió lo bastante segura como para pensar en adoptar las propuestas de la filosofía hobbesiana y fundar el Estado proyectado por Hobbes.

En la era imperialista, la filosofía del poder de Hobbes se convierte en la filosofía de la élite, que ya ha visto y admitido que la forma más radical de dominio y posesión es la aniquilación. Éste es el fundamento vivo del nihilismo de nuestro tiempo, en el que la superstición del progreso es sustituida por la superstición —igualmente simplista— de la decadencia, y los fanáticos del progreso automático se transforman, por así decir de la noche a la mañana, en fanáticos de la aniquilación automática. Hoy sabemos que si los materialistas estaban tan alegres sólo era por estupidez. Que el materialismo científico —que «prueba» el origen del ser humano de la nada, o sea, de la materia (que para el espíritu es la nada)— sólo puede llevar al nihilismo, a una ideología que presagia la aniquilación del ser humano, es algo que hubiera tenido que saber cualquiera que se hubiera atenido a la filosofía europea (que desde los griegos identificaba el origen con la esencia), algo que hubiera tenido que presentir cualquiera que hubiera leído atentamente a los poetas de la época, en vez de ocuparse de los aburridos discur-

sos de los positivistas, de los científicos y de los políticos contemporáneos.

Es verdad que la filosofía de Hobbes aún no sabía nada de las doctrinas raciales modernas, que además de entusiasmar a la chusma diseñan formas muy concretas de organización con las que la humanidad podría aniquilarse a sí misma. Sin embargo, su teoría del Estado no sólo abandona la política exterior a la arbitrariedad y el vacío de derecho —ya que al exigir que los pueblos persistan necesariamente en el estado de naturaleza de la guerra de todos contra todos excluye de principio la idea de la humanidad (único principio regulativo de un posible derecho internacional)—, sino que ofrece los mejores fundamentos teóricos posibles a todos aquellos teoremas naturalistas en los que los pueblos aparecen como tribus, separados por naturaleza los unos de los otros, sin que los una nada, ni siquiera un origen común, que nada saben de la solidaridad del género humano y que sólo tienen en común ese impulso de autoconservación que comparten con el mundo animal. Si la idea de la humanidad, cuyo símbolo clave es el origen único del género humano, ya no es válida, los pueblos —que en realidad agradecen su existencia a la capacidad de organización política del ser humano en convivencia— se convierten en razas, en unidades natural-orgánicas (con lo que, de hecho, no se ve por qué no podrían provenir los pueblos de tez oscura o amarillos o negros de un primer simio distinto al de los blancos y estar todos ellos destinados por naturaleza a luchar eternamente entre sí). En todo caso, no hay nada que impida al imperialismo —que en su forma más benigna sustituye el derecho por la arbitrariedad de los burócratas, el gobierno por la administración y la ley por el decreto— llevar sus principios en materia de política exterior a su máxima consecuencia y decidirse al exterminio sistemático de pueblos enteros, a «administrar el asesinato en masa» de los mismos.

IV

Los nuevos tiempos nos han enseñado a contar con tres variedades de nihilistas: primero, los que creen, científicamente o no, en la nada. Éstos son locos inofensivos, pues no saben de qué hablan. Entre ellos se encuentran la mayoría de nuestros eruditos, que son los más inofensivos de todos porque ni siquiera saben que creen en la nada. A continuación están los que dicen haber experimentado la nada alguna vez. Éstos también son inofensivos, pero no están locos, ya que al menos saben de qué hablan. Poetas y charlatanes de la sociedad burguesa (raramente algún filósofo), nadie les toma en serio, ni siquiera cuando hablan de una manera tan franca y unívoca como Lawrence de Arabia (hasta hoy el más grande de todos ellos). Después, viene la tercera variedad: la gente que se ha propuesto producir la nada. No hay duda de que éstos, al igual que los creyentes de la nada, también están locos —pues nadie puede producir la nada—, pero se encuentran muy lejos de ser inofensivos. En su esfuerzo vano por producir la nada, más bien acumulan aniquilación sobre aniquilación. Lo hacen jaleados por los gritos admirativos y el aplauso de colegas menos dotados o menos escrupulosos que ya ven hechos realidad sus sueños secretos o sus experiencias más privadas.

La aniquilación es, pues, la forma más radical tanto del dominio como de la posesión, cosa que, después de Hobbes, ningún adorador del poder que fundara filosóficamente la igualdad de los seres humanos en la capacidad de matar ha osado volver a expresar con la misma apabullante despreocupación. Un sistema social basado fundamentalmente en la posesión no podía evolucionar sino hacia la aniquilación final de toda posesión; pues sólo tengo definitivamente, y poseo realmente para siempre, lo que aniquilo. Y sólo lo que poseo de esta manera aniquiladora puedo en realidad dominar definitivamente. Para su fortuna y la de todos nosotros, la burguesía no reconoció este último secreto del poder ni lo asumió realmente, al menos tal como lo presentó Hobbes. Éste es el sentido de su hipocresía, esa hipocresía tan extraordinariamente racional y benéfica a la

que su criatura, la chusma, puso fin. A esta hipocresía, a esta benéfica falta de consecuencia —así como a la fortaleza de la tradición occidental, que se impuso con la Revolución francesa durante un siglo entero—, hay que agradecerle que los acontecimientos no siguieran el curso de que hoy somos testigos hasta tres siglos después de las intuiciones fundamentales de Hobbes sobre la estructura fundamental del entonces nuevo orden social.

La disparidad de causa y efecto que distingue el nacimiento del imperialismo no es, pues, ninguna casualidad. Su motivo fue el capital excedente nacido de la *oversaving*,* que necesitaba a la chusma para invertirse con seguridad y rentabilidad y que puso en movimiento una palanca que, cobijada y disimulada por las mejores tradiciones, siempre ha sido inherente a la estructura fundamental de la sociedad burguesa. La política del poder, depurada de todos los principios, sólo podía imponerse, además, si contaba con una masa de gente carente de principios y cuyo número hubiera crecido tanto que rebasara la actividad y capacidad asistencial del Estado. Que esta chusma no haya podido ser organizada hasta ahora sino por políticos imperialistas y que haya sentido entusiasmo sólo por doctrinas raciales suscita la fatal impresión de que el imperialismo puede solucionar los graves problemas de política interior, sociales y económicos de nuestro tiempo.

En la alianza entre chusma y capital, cuanto más recaía la iniciativa en la chusma, más cristalizaba la ideología imperialista en torno al antisemitismo. Cierto que la cuestión judía ya había tenido alguna importancia en la evolución de los pueblos como Estados nacionales, pero para la gran política seguía siendo de un interés absolutamente secundario. La chusma, excluida por definición tanto del sistema de clases sociales de la sociedad como de la constitución nacional de los Estados, centró desde un principio su atención llena de odio sobre aquellos que estaban también fuera de la sociedad y sólo de manera muy incompleta dentro del Estado nacional: los judíos.

* «Ahorros sobrantes.» (*N. del t.*)

La chusma miraba con envidia a los judíos, los veía como competidores más afortunados y exitosos. Con una consecuencia doctrinaria sin par, indiferentes a la cuestión de si los judíos eran lo bastante importantes como para hacer de ellos el centro de una ideología política, los líderes de la chusma descubrieron muy pronto que se trataba de un grupo de gente que, a pesar de haberse integrado aparentemente en el Estado nacional, se organizaba en realidad internacionalmente y se mantenía unida sobre todo por lazos de sangre, como era obvio. De ahí que esa falsedad chapucera, los «Protocolos de los sabios de Sión» (que enseñaría a acabar con organismos estatales y sistemas sociales), tuviera más influencia en la táctica política del fascismo que todos los predicadores del poder e incluso las ideologías raciales claramente imperialistas.

El baluarte hasta ahora más fuerte contra el dominio ilimitado de la sociedad burguesa, contra la toma del poder por parte de la chusma y la introducción de la política imperialista en la estructura de los Estados occidentales ha sido el Estado nacional. Su soberanía, que antaño debía expresar la soberanía del pueblo mismo, está hoy amenazada desde todos los flancos. A la hostilidad genuina que la chusma siente contra él se une la desconfianza no menos genuina que inspira en el pueblo mismo, que ya no siente que el Estado le represente ni asegure su existencia. Este sentimiento básico de inseguridad fue el aliado más fuerte que Hitler encontró al empezar la guerra en Europa y no desaparecerá sin más con la victoria sobre la Alemania hitleriana.

Tan explicable es que la decadencia del Estado nacional, en asociación con el imperialismo, haya engendrado como quien dice automáticamente ese Leviatán cuya estructura fundamental trazó tan magistralmente Hobbes, como grande sigue siendo el peligro de que la chusma transforme la decadencia de esta forma de organización política de los pueblos occidentales en una decadencia de Occidente, y como grandes parecen ser de nuevo hoy las oportunidades de que los mismos pueblos que durante tanto tiempo miraron con mayor o menor apatía la descomposición de su cuerpo político acaben con dicho pe-

ligro. No sólo porque la inestabilidad de esta figura fundada únicamente en el poder se ha evidenciado con mucha más rapidez de lo que nadie hubiera podido prever, sino sobre todo porque también se ha constatado que no es posible transformar a todos los pueblos en chusma. Para ello sería necesario que el imperialismo, cuyo núcleo es la doctrina racial y el proceso de expansión infinita, calara en los pueblos en la misma medida y los movilizara en el mismo grado, como antaño el patriotismo y, más tarde, la forma pervertida del mismo: el nacionalismo. De momento esto sólo le ha sucedido a una pequeña rama de un pueblo europeo, los *afrikaner*, que, llevados por un destino nefasto a vivir en medio de tribus africanas, tienen especialmente a mano la salida de evadirse de todas las dificultades con una organización racial blanca. Aparte de este caso, se constata en todas partes que los imperialismos, los ya existentes y los que están gestándose, son construcciones artificiales y vacías, carentes del motor interior que tanto tiempo ha mantenido vivo al Estado nacional: la movilización del pueblo. El Estado nacional, sin embargo, ya no puede restaurarse, al menos en Europa, ni el patriotismo en su antigua forma volver a ser el corazón de una organización política. De modo que se ha creado un vacío que no puede eliminarse ni colmarse con la mera victoria sobre la mayor amenaza del mundo occidental: el fascismo hitleriano. Los intentos de restauración sólo harán este vacío más llamativo e inducirán a experimentos formalmente similares que apenas se diferenciarán del nacionalsocialismo, ya que todos acabarán intentando por igual organizar a la chusma y aterrorizar al pueblo.

Si a pesar de las perspectivas, de las justificadas esperanzas en la vitalidad de los pueblos europeos y de las pruebas de la imposibilidad de transformarlos a todos en chusma se confirmara algún día que estamos realmente al comienzo de esa progresión infinita de la que habla Hobbes y que necesariamente sólo puede llevarnos a la decadencia, está claro que esta decadencia real de Occidente tendría lugar mediante la transformación de los pueblos en razas: hasta que del pueblo alemán sólo quedasen «eslavos», del inglés sólo «hombres blancos» y del

francés sólo «mestizos bastardos». Ésta, y no otra, sería la decadencia de Occidente.

En efecto, políticamente hablando, la raza es —digan lo que digan los eruditos de las facultades científicas e históricas— no el comienzo, sino el final de la humanidad; no el origen del pueblo, sino su decadencia; no el nacimiento natural del ser humano, sino su muerte antinatural.

CULPA ORGANIZADA[1]

I

Cuanto mayores son las derrotas militares del ejército alemán en el campo de batalla, con más fuerza se hace sentir la victoria de la estrategia política de los nazis, que a menudo se ha identificado equivocadamente con la mera propaganda. La tesis central de dicha estrategia, dirigida igual al «frente interior» —el propio pueblo alemán— que a sus enemigos, es que no hay ninguna diferencia entre nazis y alemanes, que el pueblo cierra filas detrás de su gobierno, que todas las esperanzas aliadas en una parte del pueblo ideológicamente no infectada, todas las apelaciones a una Alemania democrática del futuro, son ilusorias. La consecuencia de esta tesis es, naturalmente, que no habrá un reparto de la responsabilidad, que la derrota afectará por igual a los antifascistas alemanes y a los fascistas alemanes y que las distinciones que hicieron los aliados cuando empezó la guerra sólo obedecían a fines propagandísticos. Otra consecuencia es que las disposiciones aliadas sobre el castigo de los criminales de guerra se revelarán amenazas vacías porque no se podrá encontrar a nadie que no responda a la definición de criminal de guerra.

En los últimos años, todos hemos visto con horror que estas afirmaciones no eran mera propaganda sino que tenían una base muy concreta, que se remitían a una terrible realidad. Las formaciones que sembraban el terror —que en origen estaban estrictamente separadas de la masa del pueblo y sólo aceptaban a gente que podía acreditar ser criminal o estar dispuesta a serlo—

1. Este artículo se escribió en Estados Unidos en noviembre de 1944 y se publicó traducido al inglés en enero de 1945 en la revista *Jewish Frontier*. La que aquí presentamos es la traducción de la versión original.

han ido engrosándose permanentemente. La prohibición de filiación política impuesta a los miembros del ejército se sustituyó por una orden general que sometía a todos los soldados al partido. Mientras que antes los crímenes, que eran parte de la rutina diaria de los campos de concentración desde el comienzo del régimen, eran un monopolio de las SS y de la Gestapo celosamente protegido, hoy los asesinatos masivos se encomiendan a miembros cualesquiera de la Wehrmacht. Los informes de estos crímenes, que al principio se mantenían en el máximo secreto posible y cuya publicidad se penalizaba como «propaganda difamatoria», se han ido difundiendo a través de una propaganda de rumores instrumentada por los propios nazis, que hoy los admiten abiertamente como medidas de liquidación destinadas a que los «compatriotas» no incorporados a la «comunidad del pueblo» del crimen por motivos organizativos se vieran al menos impelidos a hacer el papel de consentidores y cómplices. La movilización total ha comportado la complicidad total del pueblo alemán.

Para evaluar de una forma adecuada cuál es la transformación política de las condiciones que provoca la propaganda nazi desde la pérdida de la batalla de Inglaterra y que al final ha provocado la renuncia de los aliados a distinguir entre alemanes y nazis, hay que tener presente que hasta el estallido de la guerra (o incluso hasta el inicio de las derrotas militares) sólo había grupos relativamente pequeños de nazis activos —a los que no pertenecían el gran número de simpatizantes— y una cifra también pequeña de antifascistas activos que estuvieran realmente al corriente de lo que ocurría. Todos los demás —alemanes o no— tenían la comprensible tendencia a creer antes a un gobierno oficial, reconocido por todas las potencias, que a los refugiados (que por el hecho de ser judíos o socialistas ya eran sospechosos). A su vez, sólo un porcentaje relativamente pequeño de estos últimos conocía toda la verdad y, como es natural, todavía era más pequeña la fracción de los dispuestos a cargar con el odio de la impopularidad de decirla. Mientras los nazis creyeron en la victoria, las formaciones que sembraban el terror permanecieron apartadas del pueblo (y esto, en guerra, significa del ejército). Al ejército no le atraía el terror y las tropas de las SS se

reclutaban sobre todo entre gente puesta a prueba, fuera cual fuera su nacionalidad. Si el nuevo orden de Europa, tristemente célebre, hubiera salido bien, habríamos vivido el dominio de una organización internacional del terror dirigida por alemanes en la que habrían colaborado —si bien clasificados jerárquicamente según la raza de los distintos países— miembros de todas las nacionalidades europeas (excepto judíos). El pueblo alemán tampoco se hubiera librado, por supuesto. Himmler siempre fue de la opinión que el dominio de Europa le correspondía a una élite racial encarnada en las tropas de las SS y sin vínculos nacionales.

Sólo las derrotas han obligado a los nazis a abandonar este proyecto para regresar aparentemente a viejos eslóganes nacionalistas. De ahí la identificación activa del pueblo entero con los nazis. La posibilidad de una futura clandestinidad depende de que nadie sea capaz de saber quién es un nazi y quién no, de que no haya distintivos visibles exteriormente, sobre todo de que los vencedores estén convencidos de que no hay diferencias entre alemanes. A tal efecto es necesario, naturalmente, intensificar el terror en Alemania, un terror que, a ser posible, no deje con vida a nadie cuyo pasado o popularidad puedan acreditar su antifascismo. Mientras que en los primeros años de guerra la «generosidad» del régimen respecto a los adversarios de aquellos momentos y del pasado fue notable —siempre que se estuvieran quietos—, recientemente se ha ejecutado a mucha gente que, privada de libertad desde hacía años, no podía representar ningún peligro inmediato para el régimen. Por otra parte, previendo sabiamente que, a pesar de todas las medidas de prevención contra las declaraciones de antiguos prisioneros de guerra o trabajadores extranjeros y de las penas de prisión o reclusión en campos de concentración, aún pudiera encontrarse a algunos centenares de personas en cada ciudad con un pasado antifascista intachable, los nazis facilitaron a su gente de confianza todos los papeles necesarios, certificados de moralidad, etc., para evitar que se diera crédito a declaraciones semejantes. A los reclusos de los campos de concentración, cuyo número nadie conoce exactamente pero que puede

estimarse en varios millones, se les puede «liquidar» o soltar (en el caso improbable de que sobrevivan tampoco se les reconocerá con precisión).

Quién es un nazi o un antinazi en Alemania sólo podrá averiguarlo quien sea capaz de ver el corazón humano (en el que, como es sabido, no hay ojo humano que penetre). La carrera de un organizador de un movimiento clandestino —y de eso también hay en Alemania, por supuesto— se acabaría rápidamente si no actuara de palabra y hecho como un nazi. Cosa nada fácil en un país en el que llama la atención cualquiera que no mate siguiendo órdenes o manifieste una satisfecha complicidad con los asesinos. Así, incluso el eslogan más extremo que esta guerra ha inspirado a nuestro bando (que sólo es bueno el «alemán muerto») se basa en circunstancias reales: sólo si los nazis cuelgan a alguien, podemos saber que estaba realmente contra ellos. Otra prueba no hay.

II

Éstas son las circunstancias políticas objetivas en las que se basa la afirmación de una culpa colectiva del pueblo alemán. Son resultado de una política sin patria, a- y antinacional, plenamente consecuente en su obstinación de que el único pueblo alemán posible es el que está en poder de los que ahora gobiernan, unos gobernantes cuya gran victoria, que celebrarían con maliciosa complacencia, sería que la caída de los nazis conllevara la aniquilación física del pueblo. La política total, que ha destruido totalmente la atmósfera de neutralidad en que transcurre la vida cotidiana de la gente, ha conseguido que la existencia privada de cada individuo sobre suelo alemán dependa de si comete crímenes o es cómplice de los mismos. En comparación, el éxito de la propaganda nazi en los países aliados, tal como se expresa en lo que se ha calificado comúnmente de vansitarismo,*

* De Robert Gilbert Vansittart, miembro del gobierno británico durante la Segunda Guerra Mundial al que se debe la frase «El único alemán bueno es el alemán muer-

es del todo secundario. Es esencialmente propaganda de guerra, por lo que ni siquiera se aproxima al fenómeno político verdadera y específicamente moderno. Los escritos en que se basa, junto con su demostración pseudohistórica, podrían ser plagios inocentes de la literatura francesa de la guerra precedente. En este sentido, es irrelevante que algunos de los autores que hace veinticinco años pusieron en marcha las rotativas con la «pérfida Albión» se hayan visto obligados esta vez a poner su experiencia al servicio de los aliados.

Asimismo, las discusiones más serias entre los abogados de los alemanes «buenos» y los fiscales de los alemanes «malos» no sólo pasan por alto el fondo de la cuestión, sino que es evidente que apenas dan una idea de las dimensiones del desastre. O bien se las comprime en una declaración general sobre buenas y malas personas y en una sobrevaloración fantasiosa de la «educación» o bien parten sin más reflexión de las teorías raciales de los nazis y les dan la vuelta. Sólo que en esta última operación corren un cierto peligro, ya que los aliados, al negarse desde la célebre declaración de Churchill a hacer una guerra «ideológica», han dado sin saberlo ventaja a los nazis —que organizan ideológicamente la derrota despreocupándose de Churchill— y una oportunidad de supervivencia a todos los teoremas raciales.

De hecho, de lo que se trata no es ni de probar lo evidente —a saber, que los alemanes no son nazis latentes desde los tiempos de Tácito— ni de demostrar lo imposible —que todos los alemanes tienen una mentalidad nazi—, sino de pensar qué actitud adoptar, cómo enfrentarse a un pueblo en el que la línea que separa a los criminales de la gente normal, a los culpables de los inocentes, se ha borrado con tanta eficacia que mañana nadie sabrá en Alemania si tiene delante a un héroe secreto o a un antiguo asesino de masas. De una situación así no nos sacará ni definir quiénes son los responsables ni detener a los «criminales de guerra». Dejemos aparte a los culpables principa-

to» (citada por Arendt más arriba). Defendió una política muy dura respecto a Alemania, tanto en la guerra como después del armisticio. (*N. del t.*)

les, que además de asumir la responsabilidad han escenificado todo este infierno: los responsables en un sentido amplio no están entre ellos. Pues los responsables en un sentido amplio son todos aquellos que simpatizaron —en Alemania y en el extranjero— con Hitler mientras pudieron, impulsaron su subida al poder y afianzaron su renombre dentro y fuera de Alemania. Y ¿quién se atrevería a tildar públicamente de criminales de guerra a todos los señores de la buena sociedad? En realidad no lo son. Sin duda han demostrado su incapacidad para juzgar las agrupaciones políticas modernas: los unos por considerar que los principios en política son un mero absurdo moralizante, los otros por sentir una romántica predilección por unos gángsters que habían confundido con «piratas». La mayoría de los responsables en sentido amplio no se hicieron culpables en sentido estricto. Fueron los primeros cómplices de los nazis y sus mejores acólitos, pero verdaderamente no sabían lo que hacían ni con quién trataban.

La gran irritación que acomete a la gente de buena voluntad cuando se habla de Alemania no es fruto ni de la existencia de responsables irresponsables, a los que seguramente sólo juzgará la historia, ni de los propios crímenes de los nazis. Su causa es más bien esa monstruosa máquina, esa «administración del asesinato en masa», a cuyo servicio se pudo poner y se puso no a miles, no a decenas de miles de asesinos seleccionados, sino a todo un pueblo. En el dispositivo que Himmler ha organizado para la derrota sigue habiendo ejecutores, víctimas y marionetas que continúan desfilando sobre los cadáveres de sus camaradas (que antes podían salir de cualquier columna de las SS y hoy de cualquier unidad militar u otra formación). Lo espantoso es que en esta máquina de la muerte todos están obligados a ocupar un puesto, aunque no sean directamente activos en los campos de exterminio. El asesinato masivo sistemático, concreción en nuestro tiempo de las teorías raciales y las ideologías del «derecho del más fuerte», no sólo hace estallar la capacidad de comprensión de la gente sino también el marco y las categorías del pensamiento y la acción políticos. Se presente como se presente, el futuro desti-

no de Alemania sólo podrá consistir en las desdichadas consecuencias de una guerra perdida. Y consecuencias así son, por naturaleza, temporales. En todo caso, no hay respuesta política a estos crímenes, ya que exterminar a 70 u 80 millones de alemanes o dejarlos morir de hambre —algo en lo que, naturalmente, no piensan sino unos pocos fanáticos psicóticos— sólo significaría que la ideología de los nazis había vencido aunque fueran otros pueblos los que detentaran el poder y el «derecho del más fuerte» a ejercerlo.

Así como el entendimiento político de la gente se queda paralizado ante la «administración del asesinato en masa», la movilización total es para él la frustración de la necesidad humana de justicia. Cuando todos son culpables, nadie puede juzgar de verdad, ya que a esta culpa también se la ha despojado de la mera apariencia, de la mera hipocresía de la responsabilidad.[2] En la medida en que el castigo es el derecho del criminal —y en este axioma se basa el sentimiento de la justicia y del derecho de la humanidad occidental desde hace más de dos mil años—, la conciencia de ser culpable es parte de la culpa y la convicción de la capacidad humana de responsabilizarse, parte del castigo. Cuál es el promedio de esta conciencia lo describe un corresponsal norteamericano en una historia cuyo juego de preguntas y respuestas no desmerecería la imaginación y la inventiva de un gran poeta:

> Q. Did you kill people in the camp? A. Yes.
> Q. Did you poison them with gas? A. Yes.
> Q. Did you bury them alive? A. It sometimes happened.
> Q. Were the victims picked from all over Europe? A. I suppose so.
> Q. Did you personally help kill people? A. Absolutely not. I was only paymaster in the camp.

2. Naturalmente, no es mérito de los que —teniendo la suerte de ser judíos o haber sido oportunamente perseguidos por la Gestapo— huyeron de Alemania que queden libres de culpa. Como lo saben y como aún les atenaza el horror ante lo que pueda pasar, sacan en todas las discusiones posibles ese insoportable elemento de autojustificación que, al final, sobre todo en el caso de los judíos, sólo puede acabar —y ya lo ha hecho— en la reversión de las doctrinas nazis sobre sí mismos.

Q. What did you think of what was going on? A. It was bad at first, but we got used to it.
Q. Do you know the Russians will hang you? A. (Bursting into tears) Why should they? What have I done?

(*Pm, Sunday, Nov. 12, 1944.*)*

Efectivamente, no había hecho nada, sólo cumplir órdenes. ¿Y desde cuándo es un crimen cumplir órdenes? ¿Desde cuándo es una virtud rebelarse? ¿Desde cuándo sólo se puede ser honrado yendo a una muerte segura? ¿Qué había hecho él?

En su obra de teatro *Los últimos días de la humanidad*, en la que recreaba los sucesos de la anterior guerra, Karl Kraus hacía caer el telón después de que Guillermo II exclamara: «Esto no es lo que yo quería». Y lo cómico-espantoso es que, de hecho, era verdad. Esta vez, cuando caiga el telón, tendremos que oír a un coro entero de pequeñoburgueses exclamando: «No hemos sido nosotros». Y aunque mientras tanto se nos hayan pasado las ganas de reír, lo espantoso volverá a ser que, de hecho, será verdad.

III

Para saber qué resortes del corazón humano hubo que activar para que la gente se incorporara a la máquina del asesinato masivo, de poco nos servirán las especulaciones sobre la historia alemana y lo que se ha denominado el carácter nacional alemán (de cuyas potencialidades los mejores conocedores de

* P.: ¿Mataban ustedes a gente en el campo? R.: Sí.
P.: ¿La envenenaban con gas? R.: Sí.
P.: ¿La enterraban viva? R.: Pasaba a veces.
P.: ¿La traían de toda Europa? R.: Supongo que sí.
P.: ¿Ayudó usted personalmente a matar gente? R.: Jamás. Sólo era el tesorero del campo.
P.: ¿Qué pensaba usted de lo que estaba pasando? R.: Al principio nos parecía mal, pero nos acostumbramos.
P.: ¿Sabe usted que los rusos van a colgarlo? R. (echándose a llorar): ¿Por qué tendrían que hacerlo? ¿Qué he hecho yo?

Alemania no tenían la menor idea hace quince años). Mucho más reveladora es la figura peculiar de quien se vanagloria de ser el genio organizador del asesinato: Heinrich Himmler no es de aquellos intelectuales procedentes de la oscura Tierra de nadie que se extiende entre la existencia del bohemio y la del soplón y cuya importancia en la formación de la élite nazi se destaca últimamente. No es ni un bohemio como Goebbels ni un criminal sexual como Streicher ni un fanático pervertido como Hitler ni un aventurero como Göring; es un pequeñoburgués con toda la apariencia de respetabilidad, con todas las costumbres del buen padre de familia que no engaña a su mujer y quiere asegurar un futuro decente para sus hijos. Ha organizado y difundido conscientemente el terror por todo el país convencido de que la mayoría de la gente no es bohemia ni fanática ni aventurera ni sádica sino en primer lugar *jobholders** y buenos padres de familia.

Creo que fue Péguy quien llamó al padre de familia el «grand aventurier du 20ième siècle». Murió demasiado pronto para verlo como el gran criminal del siglo. Estábamos tan acostumbrados a admirar o ridiculizar la bondadosa preocupación del padre de familia, su seria concentración en el bienestar de la familia, su solemne decisión de consagrar su vida a su mujer y a sus hijos, que apenas percibimos cómo el fiel padre de familia, que no se preocupaba sino de la seguridad, se transformaba contra su voluntad y bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo en un aventurero que nunca podía sentirse seguro ante las preocupaciones del día siguiente. Su docilidad ya quedó demostrada en la unanimidad reinante a comienzos del régimen, cuando este padre de familia demostró que estaba completamente dispuesto a dejarse arrebatar sus ideas, su honor y su dignidad humana por una pensión, una vida segura y la existencia asegurada de su mujer y sus hijos. Sólo hizo falta la diabólica genialidad de Himmler para descubrir que, después de esta degradación, dicho padre de familia estaba literalmente dispuesto a todo si se jugaba

* «Empleados.» (*N. del t.*)

fuerte y la existencia básica de la familia sufría alguna amenaza. La única condición que puso fue que se le absolviera radicalmente de la responsabilidad de sus actos. Aquel alemán medio que los nazis con toda su propaganda delirante no pudieron conseguir durante años que matara por propia iniciativa a ningún judío (a pesar de que estuviera bien claro que dicho asesinato quedaría impune) es el mismo que hoy sirve sin protestar a la maquinaria de la aniquilación. A diferencia de los primeros efectivos de las SS y la Gestapo, la organización himmleriana no cuenta ni con fanáticos ni con asesinos sexuales ni con sádicos; cuenta única y exclusivamente con la normalidad de la gente de la índole del señor Heinrich Himmler.

Que no se requiere ningún carácter nacional especial para que la nueva clase de funcionarios se ponga en funcionamiento es algo que no necesita ni mencionarse después de las tristes noticias que nos llegan de la presencia de letones, lituanos, polacos e incluso judíos en la mortífera organización de Himmler. Ninguno de ellos es por naturaleza un asesino o un delator perverso. Ni siquiera es seguro que hubieran funcionado si lo único que hubiera estado en juego hubiera sido su propia vida y su propia existencia. Como ya no temían a Dios, como el carácter funcional de sus acciones les había arrebatado su conciencia, sólo se sentían responsables de su familia. La transformación del padre de familia (de miembro responsable de la sociedad interesado en los asuntos públicos a pequeñoburgués pendiente únicamente de su existencia privada e ignorante de la virtud pública) es un fenómeno internacional moderno. Las calamidades de nuestro tiempo —«pensad en el hambre y en el frío riguroso de este valle donde atruenan los lamentos» (Brecht)— pueden convertirlo en cualquier momento en juguete de la locura y la crueldad. Cada vez que la sociedad deja sin medios de subsistencia al hombre pequeño, mata el funcionamiento normal y el autorrespeto normal del mismo y lo prepara para aquella última etapa en la que estará dispuesto a asumir cualquier función, incluido el *job* de verdugo. Al ser liberado de Buchenwald, un judío reconoció entre los miembros de las SS que le entregaban sus documentos de hombre libre a un anti-

guo compañero de colegio al que no increpó, aunque sí se le quedó mirando. El observado dijo muy espontáneamente: tienes que entenderlo, arrastraba cinco años de paro a mis espaldas. Podían hacer conmigo lo que quisieran.

Es verdad que este tipo moderno de ser humano que a falta de un nombre mejor hemos caracterizado con una palabra ya existente —pequeñoburgués [*Spiesser*]— tenía en suelo alemán una oportunidad especialmente buena para florecer y desarrollarse. Sería difícil encontrar un país occidental sobre cuya cultura hayan influido menos las virtudes clásicas de la vida pública y no hay ninguno en el que la vida y la existencia privadas hayan desempeñado un papel más importante. Éste es un hecho que, en tiempos de penuria nacional, los alemanes siempre han ocultado muy eficazmente, pero no cambiado. Detrás de la fachada de las «virtudes nacionales» reafirmadas y propagadas —como el «amor a la patria», el «arrojo alemán», la «lealtad alemana», etc.— se ocultan los vicios nacionales correlativos, éstos sí reales. Sería difícil encontrar otro lugar donde la media de patriotismo sea inferior a la de precisamente Alemania, donde detrás de la pretensión chovinista de «lealtad» y «arrojo» se esconde una tendencia nefasta a la deslealtad y a la denuncia oportunista.

Pero el del pequeñoburgués es un fenómeno internacional y haríamos bien en no caer en la tentación de confiar ciegamente en que sólo el pequeñoburgués alemán es capaz de semejantes actos horribles. El pequeñoburgués es el hombre-masa moderno visto no en sus exaltados momentos masa, sino en el seguro refugio (hoy más bien inseguro) de sus cuatro paredes. Ha llevado tan lejos la escisión de lo privado y lo público, de la profesión y la familia, que no puede encontrar una conexión entre ambos ni siquiera en su propia identidad personal. Si su profesión lo fuerza a matar, no se tiene por un asesino porque no lo hace por gusto sino por profesionalidad. Llevado por la pasión, no sería capaz de hacer daño ni a una mosca.

Un individuo de este novísimo género profesional hijo de nuestro tiempo seguramente se sentirá estafado si mañana alguien le pide responsabilidades. Pero si en el *shock* de la catás-

trofe llegara a adquirir conciencia de que en realidad no era sólo un funcionario cualquiera sino un asesino, tampoco elegiría el camino de la rebelión sino el del suicidio (como muchos en Alemania, donde se suceden las olas de suicidios). Y eso tampoco nos ayudaría mucho.

IV

Desde hace muchos años hablo con alemanes que me dicen que se avergüenzan de serlo. Siempre me he sentido tentada de contestarles que yo me avergüenzo de ser un ser humano. La vergüenza fundamental que hoy comparte mucha gente de las nacionalidades más diversas, y que es lo único que nos ha quedado del sentimiento de solidaridad de las internacionales, no ha sido por ahora, desde el punto de vista político, productiva en absoluto. La exaltación de la humanidad de nuestros padres no sólo pasaba alegremente por alto la llamada «cuestión nacional», sino que además —cosa incomparablemente más grave— ni siquiera presentía la seriedad y el horror de la idea de humanidad y de la creencia judeo-cristiana en un origen único del género humano. Ya no fue muy agradable enterrar la engañosa esperanza en los «nobles salvajes» al descubrir que los humanos también podían ser caníbales. Pero es que desde entonces los pueblos han ido conociéndose mejor y dándose cuenta de las posibilidades que tiene el ser humano de hacer el mal. En consecuencia, cada vez renuncian más asustados a la idea de humanidad y son más propensos a doctrinas raciales que niegan por principio la posibilidad de la misma. Sienten instintivamente que la idea de humanidad, adquiera forma religiosa o humanista, implica una obligación de responsabilidad colectiva que no desean asumir, pues la idea de humanidad, depurada de cualquier sentimentalismo, tiene una consecuencia política de mucho peso: que cada uno de nosotros tendrá que cargar de una manera u otra con la responsabilidad de todos los crímenes perpetrados por seres humanos, y los pueblos, con la de todas las atrocidades cometidas

por los pueblos. La vergüenza de ser un ser humano es la expresión, aún totalmente individual y apolítica, de haberlo comprendido.

Políticamente hablando, la idea de humanidad —de la que no puede excluirse a ningún pueblo y dentro de la cual no puede concederse el monopolio del vicio a nadie— es la única garantía de que no se sucedan las «razas superiores» que se crean obligadas a seguir la ley natural del «derecho del más fuerte» y a exterminar a las «razas inferiores, inútiles para la vida» (hasta que al final de la «época imperialista» nos movamos en una dirección en la que los nazis aparecerán como diletantes precursores de la política futura). Hacer una política no imperialista, tener una mentalidad no racista será día a día más difícil, pues cada día estará más claro que la humanidad es un peso para el ser humano.

Quizás aquellos judíos, a cuyos padres hay que agradecer la idea de humanidad, sabían algo de este peso cuando con el «Owinu Malkenu chotonu lefonecho» («Padre nuestro, rey nuestro, hemos pecado ante ti») cargaban cada año no sólo con los pecados habidos en la comunidad, sino con todas las faltas humanas. Aquellos que hoy están dispuestos a seguir por ese camino de una forma moderna se horrorizan —seguramente sin soltar el hondo suspiro farisaico del «Gracias-a-Dios-yo-no-soy-así»— de las insospechadas posibilidades del «carácter nacional alemán». A cambio, han acabado por comprender, con temor y temblor, de qué es capaz el ser humano (y comprenderlo es requisito del pensamiento político moderno) y es de suponer que no se prestarán demasiado a ser funcionarios de la venganza. Al menos una cosa es segura: cuando se trate de luchar sin temor, sin transigencias y en todas partes contra el mal inmenso que el ser humano es capaz de provocar, es en ellos y sólo en ellos —que tienen un miedo genuino de la necesaria responsabilización del género humano— en quien se confiará.

LA TRADICIÓN OCULTA

Observación inicial

Por lo que respecta a sus poetas en lengua no judía, el pueblo judío ha sido tan generoso como irreflexivo. Se los ha dejado quitar sin protestar y los ha donado a la apología de otros pueblos, sin haber podido evitar con ello que se cargara escrupulosamente en su cuenta ser el origen de falsificadores de cheques y comerciantes. Sin duda, los últimos intentos de reunir y catalogar a todas las celebridades de origen judío imaginables han sido útiles para los filosemitas o antisemitas profesionales, pero en la historia del pueblo figuran más como fosas comunes en las que enterrar a los olvidados que como monumentos erigidos a aquellos a los que se recuerda y quiere.

Del efecto nivelador de tales catálogos jactanciosos, la historia de la literatura judía no ha salvado a nadie que no escribiera en yiddish o hebreo. Ha dedicado el mínimo espacio posible a hombres que hicieron mucho por la dignidad espiritual de la nación, hombres cuyas realizaciones, rebasando ampliamente el marco de su nacionalidad, representaron a las fuerzas específicamente judías en el gran juego de fuerzas de Europa. Desde que la historiografía judía, siguiendo estrictamente la política de notables, pulverizó la historia del pueblo judío en crónicas de países y monografías de ciudades, los grandes nombres han ido cayendo en manos de ciertos «asimilados» que sólo los han utilizado en beneficio propio o de quién sabe qué dudosos argumentos ideológicos.

De la desmembración del pueblo judío (en realidad un único cuerpo) los peor parados fueron los que, viviendo en los países de la emancipación, en vez de ceder a la tentación del mimetismo estúpido o de la carrera de *parvenu*, intentaron to-

marse el gozoso mensaje de la emancipación más en serio de lo que nadie había pretendido nunca y ser —en su condición de judíos— seres humanos. Este «malentendido» puso en marcha un proceso grandioso: que los judíos, a los que se les negaba la libertad política y el contacto directo con la población, se liberaran a sí mismos como seres humanos y como individuos particulares y así, oponiéndose apasionadamente a su entorno tanto judío como no judío, se acercaran por propia iniciativa, con la imaginación de la cabeza y el corazón, al pueblo. La exaltación de la pasión y la imaginación que exigía esta meta constituyó el auténtico caldo de cultivo de la genialidad judía, que en la cumbre de su productividad corroboró el antiguo derecho del pueblo judío a ser una nación entre los pueblos occidentales.

Cualquiera que experimentara la ambigua libertad de la emancipación y la aún más ambigua igualdad de la asimilación tenía clara conciencia de que el destino del pueblo judío en Europa no sólo era el de un pueblo oprimido, sino también el de un pueblo paria (Max Weber). La existencia política como pueblo se reflejaba en la condición socialmente paria, fuera de la sociedad, de sus individuos. Por eso los poetas, escritores y artistas judíos crearon la figura del paria, una nueva idea del ser humano muy importante para la humanidad moderna. La influencia de esta figura en el mundo no judío contrasta grotescamente con el silenciamiento espiritual y político al que su propio pueblo ha condenado a estos grandes judíos. Sin embargo, para el historiador que mire retrospectivamente forman una tradición, aunque sea oculta, basada no tanto en el cultivo consciente de la continuidad como en la persistencia y profundización durante más de un siglo de unas determinadas condiciones, básicamente las mismas, a las que se ha respondido con un concepto, fundamentalmente el mismo, pero cada vez más extenso. Puede que la base sobre la que la figura del paria se creó y se fue renovando con cada generación fuera reducida, pero precisamente entre los judíos asimilados era más grande de lo que podría suponerse por la historia judía oficial. En las páginas que siguen queremos destacar, de una evolución que

empieza con Salomon Maimon y termina con Franz Kafka, sólo cuatro conceptos esenciales del paria como figura popular judía. Nos parece que entre el «Schlemihl» y el «Señor del mundo de los sueños» de Heine, el «paria consciente» de Bernard Lazare, la representación grotesca del sospechoso de Charlie Chaplin y la recreación poética del destino de un ser humano que no es sino alguien de buena voluntad de Kafka existe una relación plena de sentido que caracteriza a todos los conceptos genuinos y todas las ideas esenciales, una vez que los alumbra la historia.

I. Heinrich Heine: Schlemihl y el Señor del mundo de los sueños

En «Prinzessin Sabbat», la primera de las *Hebräischen Melodien*, Heine nos revela el trasfondo popular del que sale y del que proceden sus canciones. A imitación de los viejos cuentos, Heine ve en su pueblo al príncipe convertido en un perro por culpa del maleficio de una bruja. Los viernes por la noche queda exonerado de su existencia de perro durante un día y, libre de «pensamientos perrunos», el príncipe, hasta el día anterior hazmerreír de la calle, canta el gran carmen nupcial (Lecho Daudi Likras Kalle). Este canto solemne lo ha compuesto expresamente para él y para este fin su poeta, que —suertudo él— escapa a la horrible transformación semanal en un perro con pensamientos de perro y lleva siempre la existencia del Sabat, para Heine la verdadera existencia positivamente judía.

De los poetas nos enteramos de más cosas en la cuarta parte del canto a Jehuda ben Halevi. Su antepasado se llama: «Señor Schlemihl ben Zuri Schadday», que, una vez, en tiempos inmemoriales —bíblicos en cualquier caso— fue víctima de una confusión desdichada. Aunque inocente, fue asesinado porque estaba al lado de Simri, al que Pinchas debía matar por culpa de un amorío inoportuno con una cananea. Pero no sólo el inocente-desgraciado Schlemihl se ha convertido en un antepasado sino también Pinchas. En todo caso:

Pues su venablo sigue su vuelo,
y lo oímos constantemente
silbar sobre nuestras cabezas.
Y hiere los mejores corazones...

Desde hace miles de años la historia no tiene «grandes gestas heroicas» que comunicar cuando nos transmite los nombres de sus «mejores corazones». Nos basta con saber que cada uno de ellos «fue un Schlemihl».

La inocencia es el distintivo del árbol genealógico de los Schlemihl y debido a ella al pueblo los poetas le nacen de esta estirpe: los «señores absolutos del mundo de los sueños». Sin ser héroes, disfrutan de la protección de uno de los grandes dioses olímpicos: Apolo. El dios de los poetas y los artistas cuida a los Schlemihl desde que una vez persiguió a la bella Daphne y en vez de atraparla a ella atrapó una corona de laurel.

Sí, el excelso délfico es
un Schlemihl, y el laurel
que corona tan orgullosamente las frentes
es la señal del Schlemihl.

Desde aquel acontecimiento divino, desde que el excelso délfico tuvo que ponerse en la cabeza la corona Schlemihl de la gloria, los tiempos han cambiado para peor. Heine nos cuenta lo que ha sido del dios griego de los poetas en su poema: «Der Apollogott». Trata de la historia de una monja que, enamorada del gran dios, sale a buscar a aquel que tan bellamente sabe tañer la lira y conmover los corazones. Después de un azaroso peregrinaje descubre que su Apolo se llama en realidad Rabbi Faibusch (la adaptación judía de Febo) y es recitador de la sinagoga de Amsterdam. Pero con esto no basta. En el pueblo más despreciado, Rabbi Faibusch ocupa la posición más despreciada. Su padre «hace circuncisiones» y su madre comercia con pepinillos en vinagre y pantalones usados. El hijo es un pillo que ronda por las ferias, dice bufonadas, canta al pueblo las melodías del rey David y tiene por musas a las prostitutas de la casa de citas de Amsterdam.

Tan seguro es que las canciones de Heine sobre el pueblo de los judíos y sobre él mismo como rey de sus poetas nada tiene que ver con la imagen que los judíos excepcionales —los ricos y cultos— suelen proyectar de sí mismos como que dichas canciones, con todo su descaro alegre y despreocupado, son populares. El paria, que queda fuera de las jerarquías sociales y no tiene la menor gana de integrarse en ellas, se vuelve con el corazón confiado a lo que el pueblo y la sociedad ignoran, quieren y disfrutan, aquello que les preocupa y divierte; se aleja de las dádivas del mundo y se solaza con los frutos de la Tierra. Si la pura alegría de la existencia terrenal, tontamente mal interpretada como materialismo o ateísmo, tiene algo de pagano es sólo porque parece incompatible con la doctrina del pecado original o la conciencia cristiana de culpa. Esa alegría «pagana» impregna totalmente el goce infantil y popular de la fábula y da a la poesía heineana esa incomparable mezcla de cuento de hadas y avatares humanos y cotidianos que si bien es en la balada donde alcanza su forma artística perfecta, presta a las pequeñas canciones de amor sentimental su arrollador carácter popular. Ni la crítica artística ni el odio a los judíos han podido con esta popularidad emanada de la cercanía primordial del paria al pueblo. Los nazis no pudieron suprimir «Loreley» de los cancioneros alemanes, aunque afirmasen que era de autor «desconocido».

El paria es tan inocente y tan puro, es tan poco lo que quiere lograr en este mundo, que incluso la gloria —que el mundo regala de vez en cuando incluso a sus criaturas más extraviadas— no es para él sino señal de su condición de Schlemihl. El paria trae las ganas de broma y la risa a una humanidad que quiere competir con un patrimonio divino-natural que ningún ser humano puede discutir a ningún otro (a no ser que lo mate). El sol que a todos ilumina es en la existencia de paria el garante de la igualdad de todos aquellos que tienen una apariencia humana. Comparadas con «el sol, la música, los árboles, los niños» (todo lo que Rahel denominaba «la realidad verdadera» precisamente porque no tiene cabida en la realidad del mundo político y social), las instituciones humanas resultan ri-

dículas. La inmensa incongruencia entre la naturaleza creada, el cielo y la tierra, el ser humano (todo igual de bueno en su sublimidad) y las diferencias fabricadas socialmente con las que el ser humano discute, por así decir, el poder de la naturaleza y pretende copiar con sus chapuzas al creador tiene algo directamente cómico que salta a la vista. De repente todo se invierte y el paria ya no es el Schlemihl, el despreciado por la sociedad, sino aquellos que viven en un orden jerárquico inamovible porque han cambiado lo que la naturaleza les había dado generosamente por el ídolo de las ventajas sociales. Eso es lo que ocurre sobre todo con el *parvenu*, que ya *per definitionem* no nace encajado en un orden jerárquico fijo y en cierto modo ineluctable, sino que tiene libertad de elección. Por eso tiene que hacer un gran esfuerzo para insertarse en una estructura jerárquica torturante (con lo que paga con dolorosa exactitud el precio implacable que los demás tributan sin saberlo). Ahora bien, los poderosos del mundo humano también son Schlemihl para el poeta que compara el poderío de los mismos con la sublimidad del sol que ilumina a todos, tanto al rey como al mendigo que se sienta a su portal. Toda esta sabiduría nos es bien conocida por las antiquísimas canciones de los pueblos despreciados u oprimidos, cuya alegría es con frecuencia motivo de asombro. Mientras no seamos capaces de detener el curso del Sol, seguirán refugiándose en la naturaleza imponente, ante la cual todo arte humano fracasa.

Las ganas de broma de Heine brotan de este desplazamiento de los acentos, de esta vehemente protesta natural del paria que no puede reconocer la realidad que la sociedad ha construido y le opone otra a su parecer más poderosa. De ahí también la magnífica puntería de su befa. Heine nunca abandona este cimiento comprobable de realidad natural y por eso siempre logra descubrir el punto débil del rival, el talón de Aquiles de la estupidez calculadora.

En la distancia natural del paria con respecto a toda obra humana aprende Heine la esencia de la libertad. Fue el primer judío para el que la libertad significaba algo más que la «liberación de la servidumbre» y para el que esta pasión era igual

de fuerte que la tradicional pasión judía por la justicia. Para Heine, la libertad no tiene nada que ver con deshacerse de un yugo más o menos merecido. El ser humano ha nacido libre y con su servidumbre no hace sino venderse constantemente a sí mismo. Por eso, tanto en sus poemas políticos como en sus escritos en prosa, su ira no sólo se dirige al tirano sino también al pueblo que lo soporta. Esta libertad heineana brota de un más allá del dominio y la servidumbre en el que el siervo y el opresor son igual de antinaturales y, por lo tanto, igual de cómicos. Por eso sus canciones están tan libres de amargura. Al ciudadano asfixiado por una realidad de la que al mismo tiempo es responsable, difícilmente puede exigírsele esta misma hilaridad, nacida de la despreocupación del paria. Incluso Heine la pierde por completo cuando tiene que tratar con esa sociedad de la que su existencia de paria no le ha permitido desligarse del todo: los judíos ricos personificados en su propia familia.

No cabe duda de que, en relación con la realidad política, las despreocupadas ganas de broma de Heine tienen algo de ensueño e irrealidad. No hay vida verdadera o siquiera posible que corresponda a su más allá del dominio y la servidumbre. En este sentido el paria, sea un Schlemihl o el Señor del mundo de los sueños, siempre está fuera de la vida real y sólo la ataca desde fuera. La afinidad judía con el utopismo —que donde más se manifestó fue precisamente en los países de la emancipación— da testimonio de la falta de base social en la que lo mejor del judaísmo asimilado se veía en la obligación de vivir. Sólo la productividad poética, que transformaba la insustancialidad e irrealidad de la existencia del paria en principio realmente activo de un mundo artístico, salvó a Heine de dicho utopismo. Heine salió adelante sin doctrinas y sin perder su gran entusiasmo por la libertad porque quiso ser el espejo en el que se mirara el mundo político. Y si aún hoy pasa por ser de los críticos más perspicaces de los acontecimientos políticos de su tiempo es porque no los miraba a través de las gafas de ninguna ideología (aunque lo viera todo desde más lejos y con más precisión, como a través de las lentes de un telescopio). La «doctrina» de este «hijo ex-

traviado», que después de «haberse codeado durante mucho tiempo con los hegelianos» incluso se declaró intrépidamente a favor de un dios personal, fue siempre: «Dale al tambor y no sientas temor, y besa a la cantinera...».

Libre de temor y con un descaro divino, pues, Heine consiguió al final aquello que sus correligionarios —llenos de temor y temblor, con disimulos y con ostentación arrogante, con lisonjas y con fanfarronadas— se esforzaron en vano por conseguir. Heine es el único judío alemán que hubiera realmente podido decir de sí mismo que era alemán y judío, ambas cosas a la vez. Es el único ejemplo importante de asimilación exitosa que puede exhibir la historia entera de la asimilación. En cualquier caso, sea porque descubrió a Febo Apolo en Rabbi Faibusch, sea porque con su poetización del derecho nacional vertió a la lengua alemana innumerables palabras judeo-hebraicas (a las que situó en un plano de igualdad), Heine puso en práctica, medio en serio medio en broma, aquello sobre lo que los otros sólo parloteaban: una verdadera amalgama. Basta tener presente el miedo con el que los judíos asimilados evitaban las palabras judías, la vehemencia con que insistían en no entenderlas, para calibrar qué quería decir Heine al parodiar alegremente: «Schalet,* bello destello de los dioses, hija del Elisio...». Con lo que no infligía ninguna grave ofensa a Schiller y asignaba a la comida celestial de la princesa Sabbat su lugar apropiado junto al néctar y la ambrosía.

Mientras los portavoces de los judíos de excepción apelaban a Jesaja y Jeremías para atribuirse un utópico árbol genealógico de sublimidad extraordinaria (como, por ejemplo, Hermann Cohen en Alemania) o se envanecían de un poder especialmente misterioso entre los poderosos de la tierra (como Benjamin Disraeli en Inglaterra), Heine echó mano de lo que le quedaba más cerca, aquello que el pueblo tenía en el corazón y en la lengua tal cual, y le dio el brillo de la palabra poética, con lo que le devolvió, haciendo un rodeo por la lengua alemana, su dignidad europea. Precisamente las alusiones a lo judío contri-

* «Schalet» es el nombre de una comida judía del Sabbat. (*N. del t.*)

buyeron sobremanera al carácter popular y sencillo, humanamente puro, del arte de Heine.

Como escritor, Heine quizá fue el único de los maestros alemanes de la prosa que recibió realmente la herencia de Lessing, materializándose así, de la manera más sorprendente, esa expectativa tan singular y característica del temprano movimiento de emancipación prusiano, a saber, que los judíos, una vez emancipados, serían no sólo seres humanos, sino seres humanos más libres, más exentos de prejuicios y más humanos. La absurda exageración de esta pretensión salta a la vista y su insensatez política sólo es equiparable a la de los judíos que aún hoy siguen imaginándose que, por muchos que sean los pueblos que haya, todavía quedan seres humanos sin más, es decir, judíos. Heine nunca se dejó engatusar por esta clase de «cosmopolitas», aunque sólo fuera por el mero hecho de que sin pueblos no hay poetas y él no podía permitirse el lujo de ser un poetastro. Se aferró a su pertenencia a un pueblo de parias y a Schlemihl y por eso se cuenta entre los que lucharon en Europa por la libertad sin claudicar (de los que precisamente en Alemania ha habido pocos que lo hicieran tan desesperadamente como él). Entre sus contemporáneos, Heine fue el poeta de mayor carácter. Cuanto menos carácter tenía la sociedad judeoalemana más temor sentía ante la fuerza explosiva de sus poemas. Fue este temor la causa de que quisieran destruirlo con la calumnia de que le «faltaba carácter». Entre los calumniadores también había abundantes literatos judíos que no deseaban seguir el «camino como alemán y judío» abierto por Heine, un camino que con toda seguridad los hubiera llevado fuera de la sociedad judeo-alemana, pues Heine se comportó, aunque sólo fuera en tanto que poeta, como si con la emancipación el pueblo judío se liberara de verdad, como si no existiera en absoluto aquella condición que regía la emancipación en toda Europa, a saber, que los judíos sólo podían ser seres humanos si dejaban de ser judíos. Por eso pudo lo que en su siglo muy pocos seres humanos pudieron: hablar la lengua de un hombre libre y cantar las canciones de un ser humano natural.

II. BERNARD LAZARE: EL PARIA CONSCIENTE

Al concretar en la figura del Schlemihl la afinidad primordial del paria con la poesía —que también se mantiene fuera de la sociedad y de hecho siempre le es extraña—, Heine ratificó en su época el derecho nacional del pueblo judío, al menos en el mundo de la cultura europea. Bernard Lazare, a quien la Francia de la época del caso Dreyfus descubrió que la cualidad de paria era específica de la existencia del pueblo judío, intentó hacer realidad dicho derecho en el mundo de la política europea. Con el concepto del «paria consciente» —que definía la situación de los judíos emancipados contraponiéndola a la existencia inconsciente de paria de las masas judías no emancipadas del Este—, el judío como tal debía convertirse en un rebelde, en representante de un pueblo oprimido que asocia su lucha por la libertad con la lucha por la libertad nacional y social de todos los pueblos oprimidos de Europa.

En el intento heroico de dilucidar políticamente la cuestión judía, Lazare descubrió circunstancias específicamente judías que a Heine le habían pasado inadvertidas (sin menoscabar por ello la grandeza de su obra). Si Heine exclamaba: «¡Qué desprotegida está Israel! Falsos amigos custodian sus puertas, desde dentro y desde fuera la custodian la insensatez y el temor» (*El rabino de Bacharach*), Lazare investigó la conexión política entre insensatez judía y falsedad no judía. Descubrió que la base de la insensatez era la ideología de la asimilación —esa *doctrine bâtarde*—, que acaba por «recommander aux juifs d'abandonner toutes leurs caractéristiques individuelles et morales et de ne se distinguer que par un signe physique destiné à les désigner à la haine des autres confessions».* Quería llevar al judío paria a una lucha política contra el judío *parvenu*, aunque sólo fuera para protegerlo de compartir el destino de éste, que sólo podía llevarlo a la ruina. («Il nous faut les rejeter

* «Recomendar a los judíos que abandonen todas sus características individuales y morales y no se distingan más que por una señal física que los destina al odio de las demás confesiones.» (*N. del t.*)

comme pourriture qui nous empoisone.»)* Había comprendido que el paria no sólo sufría bajo el dominio de sus *parvenus*, sino que tarde o temprano se vería obligado a pagar la cuenta entera: «Je ne veux plus avoir contre moi non seulement mes propres riches qui m'exploitent et me vendent, mais encore les riches et les pauvres des autres peuples qui au nom de mes riches me persécutent et me traquent».** Así descubrió la «doble servidumbre» de la que ya había hablado Jost: depender de los poderes hostiles del entorno y depender de los propios «hermanos acaudalados» (ambos incomprensiblemente aliados). Si Lazare fue el primer judío que comprendió la conexión entre estos dos poderes igualmente hostiles al paria, es porque, formado en la gran tradición política francesa, sabía que todo dominio extranjero se atrae de entre el pueblo oprimido a una casta de secuaces a los que recompensa con privilegios. Por eso también entendió cuán importante era para los judíos ricos apoyarse en los judíos pobres o, en caso de necesidad, distanciarse de ellos.

El paria se convierte en rebelde en el momento en que entra en la escena de la política. Por eso Lazare quería que el judío se «defendiese como paria..., pues cada criatura tiene el deber de resistir a la opresión». Exigía nada más ni nada menos que el paria abandonara los privilegios del Schlemihl, se deshiciera del mundo de los cuentos de hadas y de los poetas, renunciase a la protección de la naturaleza e interviniera en el mundo de los seres humanos. En otras palabras, que se sintiese responsable de lo que la sociedad había hecho de él y dejara de refugiarse en las carcajadas divinas y la sublime superioridad de la pureza humana. Entonces, aunque históricamente hablando el paria judío fuera producto de un dominio injusto sobre la tierra —«Voyez le peuple comme vous l'avez fait, Chrétiens, et vous, Princes des Juifs» (*Le Fumier de Job*)—,*** políticamente

* «Es necesario que los rechacemos como porquería que nos envenena.» (*N. del t.*)

** «No quiero tener en mi contra además de mis propios ricos, que me explotan y me venden, a los ricos y los pobres de otros pueblos, que en nombre de mis ricos me persiguen y acosan.» (*N. del t.*)

*** «Ved al pueblo tal como lo habéis hecho, cristianos, y vosotros, príncipes de los judíos.» (*N. del t.*)

hablando todo paria que no fuera un rebelde se corresponsabilizaría de su propia opresión y deshonraría lo que de humano hay en él. Para esta deshonra no hay salvación posible ni en el arte ni en la naturaleza, pues el ser humano no es sólo una criatura de la naturaleza o de Dios: es responsable esté donde esté de lo que hagan los seres humanos en el mundo creado por ellos.

Visto superficialmente podría parecer como si Lazare hubiera sucumbido a la resistencia orgánica de los judíos excepcionales, los judíos ricos, notables y filántropos cuyas aspiraciones de dominio había ofendido y cuya ambición económica había osado denunciar. De ser así, su fracaso habría significado el comienzo de una tradición que, a pesar de su temprana muerte (1902) y trascendiéndola, habría determinado, si no el destino, sí al menos la voluntad del pueblo. Que éste no sería el caso, lo sabía el mismo Lazare perfectamente, que además —cosa más grave para él— detectó cuáles eran los motivos de la inutilidad de su intento. Lo decisivo no era el comportamiento de los *parvenus*, no era la existencia de una casta de señores que por mucho que quisieran parecer otra cosa eran exactamente iguales a las castas de los otros pueblos. Incomparablemente peor, y decisivo para el fracaso del intento de Lazare, fue el comportamiento del paria que se resistía abiertamente a ser un rebelde y encima prefería o bien el papel del «Révolutionnaire dans la société des autres et non dans la sienne» (*Le Fumier de Job*)* o bien volverse un parásito que, desmoralizado, se deja llevar por los *parvenus* convertidos en benefactores (como en la imagen que usaba Lazare de la plebe romana, que dejó que los patricios le compraran sus derechos y deberes a cambio de meras propinas). En ambas formas, como revolucionario en la sociedad de los otros o como parásito en la propia (viviendo de las migajas e ideales de sus benefactores), el paria seguía dependiendo del *parvenu*, protegiéndolo y bajo su protección.

Lazare no sucumbió a la hostilidad de los «princes des Juifs», por encarnizadamente que lo persiguieran, sino al hecho de que,

* «Revolucionario en la sociedad de los otros y no en la suya.» (*N. del t.*)

queriendo liberar al paria de su existencia de Schlemihl y hacerlo entrar en la escena de la política, tropezó con el parásito. Ahora bien, si como parásito el paria pierde su dignidad no es porque el parásito sea pobre o ni siquiera porque mendigue sino porque mendiga a aquellos contra los que debería luchar y porque mide su pobreza con el baremo de los que son sus culpables. Como parásito, el paria se convierte en uno de los soportes de la sociedad sin que lo admitan en ella. Igual que no puede vivir sin benefactores, éstos no pueden vivir sin él. Mediante la caridad organizada los *parvenus* del pueblo judío no sólo consiguen el poder sino también establecer los valores de todo el pueblo. El *parvenu*, que teme secretamente volver a convertirse en paria, y el paria, que espera poder aún llegar a *parvenu*, están de acuerdo y tienen razón de sentirse unidos. De Bernard Lazare, el único que intentó hacer una nueva categoría política del hecho elemental de la existencia política del pueblo, ni siquiera ha quedado el recuerdo.

III. Charlie Chaplin: el sospechoso

Lo mismo que ha llevado al pueblo judío al resultado desastroso de la completa insensatez política y de una unidad y una solidaridad como pueblo que son una burla de todas las circunstancias modernas, ha producido en la modernidad algo asombrosamente bello y singular: las películas de Charlie Chaplin. En ellas, el pueblo más impopular del mundo ha creado la figura más popular de la época, cuyo carácter popular no consiste en la transposición a nuestro tiempo de antiquísimas y alegres bufonadas sino más bien en la restauración de una cualidad que ya casi se creía muerta después de un siglo de luchas de clase y de intereses: el encanto irresistible del pequeño hombre del pueblo. Ya en sus primeras películas, Chaplin nos presenta a este pequeño hombre chocando siempre inevitablemente con los defensores de la ley y el orden, los representantes de la sociedad. Sin duda también es un Schlemihl, pero ya no es un príncipe encantado en un país de fábula, y de la protección olímpi-

ca de Apolo apenas le queda nada. Chaplin se mueve en un mundo exagerado grotescamente pero real, de cuya hostilidad no lo protegen ni la naturaleza ni el arte, sino sólo las artimañas que ingenia y, a veces, la inesperada bondad y humanidad de alguien que pasa casualmente.

A ojos de la sociedad, Chaplin es siempre y fundamentalmente sospechoso, tan sospechoso que la extraordinaria variedad de sus conflictos se caracteriza por tener un elemento común: nadie, ni siquiera el implicado, se pregunta por lo justo y lo injusto. Mucho antes de que el sospechoso se convirtiera en el verdadero símbolo del paria en la figura del «apátrida», mucho antes de que seres humanos reales necesitaran miles de artimañas propias y la bondad ocasional de alguien para simplemente mantenerse con vida, Chaplin ya presentaba, aleccionado por las experiencias de su infancia, el secular miedo judío ante los policías —personificación de un entorno hostil— y la secular sabiduría judía, que en determinadas circunstancias permitió a la astucia humana de David acabar con la fuerza bestial de Goliat. Resultó que el paria, que está fuera de la sociedad y es un sospechoso para todo el mundo, se ganó la simpatía del pueblo, que evidentemente reencontraba en él ese elemento de humanidad al que la sociedad no hace justicia. Cuando el pueblo se ríe de la arrolladora rapidez con que Chaplin confirma lo del amor a primera vista, da discretamente a entender que en su sentir este ideal del amor sigue siendo amor (aunque difícilmente se le permite ya revalidarlo).

Lo que une las figuras del sospechoso y el Schlemihl de Heine es la inocencia. Aquello que resultaría insoportable y falto de credibilidad en argumentaciones sutiles, alardear de sufrir persecuciones inmerecidas, se convierte en la figura de Chaplin en algo entrañable y convincente, pues no se expresa en un comportamiento virtuoso, sino, al contrario, en miles de pequeños fallos e innumerables conflictos con la ley. En estos conflictos se evidencia no solamente que el delito y el castigo son inconmensurables, que desde la perspectiva humana el castigo más duro puede seguir al delito más insignificante, sino sobre todo que castigo y delito son, al menos para el sospechoso, comple-

tamente independientes el uno del otro: pertenecen, como quien dice, a mundos diferentes que nunca van al unísono. Al sospechoso lo pillan siempre por cosas que no ha hecho pero también, como la sociedad lo ha desacostumbrado a ver la relación entre el delito y el castigo, puede permitirse muchas más cosas, puede deslizarse entre las redes de leyes que con su espesor atraparían a cualquier mortal normal. La inocencia del sospechoso, que Chaplin siempre plasma en la pantalla, no es un rasgo de carácter, como ocurría en Heine, sino expresión de la peligrosa tensión que siempre supone aplicar las leyes generales a las fechorías individuales, una tensión que bien podría ser tema de una tragedia. Si, en cambio, esta tensión en sí misma trágica puede resultar cómica en la figura del sospechoso es porque sus hechos y fechorías no tienen ninguna relación con el castigo que le sobreviene. Tiene que sufrir por mucho más de lo que ha hecho porque es sospechoso, pero como está fuera de la sociedad y acostumbrado a llevar una vida que la sociedad no controla, muchos de sus pecados también pueden pasar desapercibidos. De esta situación, en que el sospechoso siempre se encuentra, nacen a la vez el miedo y el descaro: miedo de la ley, porque ésta es como una violencia de la naturaleza, independiente de lo que uno hace o deja de hacer; descaro disimulado-irónico ante los representantes de dicha ley, porque uno ha aprendido a protegerse de ella como se protege uno de los chaparrones (en agujeros, resquicios, grietas, que se encuentran con tanta más facilidad cuanto más pequeño se hace uno). Es el mismo descaro que también nos cautiva de Heine, pero ya no despreocupado sino inquieto y preocupado, ya no el descaro divino del poeta que se sabe fuera de la sociedad y superior a ella porque tiene un pacto secreto con las fuerzas divinas del mundo, sino el descaro asustado que tan bien conocemos por innumerables historias populares judías, el descaro del judío pobre y pequeño que no reconoce las reglas del mundo porque no es capaz de divisar en ellas por sí mismo ni orden ni justicia.

En este judío pequeño, inventivo y abandonado del que todos sospechan se vio reflejado el hombre pequeño de todos los países. Al fin y al cabo también éste había estado siempre obli-

gado a esquivar una ley que en su sublime llaneza «prohíbe a pobres y a ricos dormir bajo los puentes y robar pan» (Anatole France). En el pequeño Schlemihl judío veía a su igual, veía grotescamente exagerada la figura que él mismo era un poco (como bien sabía). Y así pudo reírse inofensivamente de él mismo, de sus desventuras y sus remedios cómico-astutos; hasta que tuvo que enfrentarse a la extrema desesperación del desempleo, a un «destino» frente al que todos los ingeniosos trucos individuales fracasaban. A partir de ese momento la popularidad de Chaplin se hundió rápidamente, ya no por el antisemitismo creciente sino porque su humanidad elemental ya no tenía vigencia, porque la elemental liberación humana ya no ayudaba a vivir. El hombre pequeño había decidido transformarse en un «gran hombre».

El preferido del pueblo ya no era Chaplin, sino Superman. Cuando Chaplin intentó en *El gran dictador* hacer el papel del Superman monstruoso-bestial, cuando contrapuso en un doble papel al pequeño y al gran hombre, cuando al final se arrancó la máscara e hizo emerger del pequeño hombre al Chaplin ser humano real para mostrar al mundo con una seriedad desesperada la sencilla sabiduría del hombre pequeño y hacerla otra vez deseable, apenas le entendió nadie (a él, que había sido el preferido de todo el mundo habitado).

IV. Franz Kafka: el hombre de buena voluntad

El Schlemihl de Heine y el paria consciente de Lazare son de concepción judía, e incluso al sospechoso de Chaplin se le nota clarísimamente su origen judío. La cosa cambia cuando nos encontramos la figura del paria en su versión más reciente y de momento última: en la obra de Kafka, donde aparece dos veces (una, en su primer relato, *Descripción de una lucha*, y otra, en su última novela, *El castillo*). En *El castillo* K. no viene de ninguna parte y nunca se habla de su vida anterior. No puede ser «judío» porque, al igual que todos los héroes kafkianos, no posee atributos caracterológicos propios. Los personajes de las

novelas kafkianas son abstractos, característica que en sus obras de juventud queda subrayada por el hecho de que estas personas sin atributos se dedican permanentemente a algo a lo que, aparte de ellos, no se dedica nadie: a reflexionar. En la narrativa de Kafka siempre se reconoce al héroe porque éste quiere saber «qué es propiamente lo que pasa con las cosas que se derriten a mi alrededor como la nieve mientras para los demás un vasito de aguardiente ya es firme como un monumento».

Descripción de una lucha trata de una manera muy general de cómo se agrupa la gente en sociedad y constata que en el interior de un marco únicamente social el efecto de las buenas relaciones, o incluso amistosas, es muy perturbador. La sociedad se compone de «absolutos nadies»: «No he hecho nada malo a nadie, nadie me ha hecho nada malo, nadie quiere ayudarme, nadie en absoluto». Pero a pesar de ello, aquel a quien la sociedad envía a paseo, como es el caso del paria, no puede decir que haya tenido suerte, pues la sociedad pretende «ser real» y quiere «hacerle creer que él es irreal», que es nadie.

En el conflicto entre sociedad y paria no se trata sólo de preguntar si la una se ha comportado justa o injustamente con el otro, sino de si al excluido de la sociedad o al que se opone a ella aún le corresponde alguna clase de realidad. Pues la mayor herida que la sociedad ha causado desde siempre al paria que para ella es el judío ha sido dejar que éste dudase y desesperase de su propia realidad, hacerlo aparecer a sus propios ojos con el sello de ese «nadie» que era para la buena sociedad.

En este conflicto que se extiende a lo largo de más de un siglo, Kafka es el primero que ya al comienzo de su producción da un giro al asunto y hace constar que la sociedad se compone de «absolutos nadies [...] en frac». En cierto sentido tuvo la suerte de haber nacido en un tiempo en el que ya era obvio que los fracs vestían a «nadies». Quince años después, Marcel Proust hablaba en *El tiempo recobrado* de la sociedad francesa como un baile de máscaras en el que tras cada máscara reía sarcásticamente la muerte.

Para escapar a la amenaza fundamental de su conciencia de realidad, los parias del siglo XIX descubrieron dos salidas sal-

vadoras que a Kafka ya no le sirvieron. La primera conducía a una sociedad de parias que estaban al mismo nivel y que pensaban lo mismo de su oposición a la sociedad. En este suelo lo único que germinó fue una bohemia ajena a la realidad. La segunda salida salvadora —que eligieron muchos de los judíos aislados y solitarios de la asimilación— conducía a la realidad imponente de la naturaleza, del Sol que a todos ilumina, y algunas veces al territorio del arte en forma de una cultura y de un gusto artísticos muy elevados. Naturaleza y arte son ámbitos que se sustrajeron durante mucho tiempo a las intromisiones sociales o políticas y se consideraron intocables: en ellos el paria pudo considerarse durante mucho tiempo invulnerable. Las ciudades, bellamente construidas y santificadas por la tradición, ofrecían al fin sus edificios y plazas a todo el mundo, pues pervivían en el presente provenientes de un tiempo pasado y precisamente por eso mantenían un ámbito público del que nadie quedaba excluido. Al fin los palacios construidos por los reyes para la alta sociedad abrían sus puertas a todo el mundo; al fin las catedrales construidas para los cristianos dejaban entrar también a los no creyentes. Como parte de ese «todo el mundo» que la sociedad dominante llamaba «nadie», el paria, el judío, tenían acceso a todas las pasadas magnificencias de Europa (a cuya belleza demostraban muchas veces tener los ojos más abiertos que sus conciudadanos, escrupulosamente protegidos por la sociedad y el presente).

Kafka en este relato fue el primero en atacar tanto la naturaleza como el arte, calificándolos de refugio de los expulsados de la sociedad. A su conciencia moderna de la realidad ya no le bastaban el cielo y la tierra, cuya superioridad sólo durará mientras «os deje en paz», y también discutió que el mundo en el que todos nos movemos cotidianamente fuera un legado de los muertos santificado por la belleza. («Ya hace mucho que tú, cielo, eras real; y tú, plaza, nunca has existido realmente.») A sus ojos, la belleza del arte y de la naturaleza también era un producto social, ya que la sociedad, desde tiempo inmemorial, ponía dichos refugios como consuelo convencional a disposición de aquellos cuya igualdad no reconocía. Por eso a tales cosas

no les hace bien que «se reflexione sobre ellas: [pierden] ánimo y salud», esto es, significado real y vivo.

Lo que distingue específicamente a Kafka en nuestra serie de parias es una nueva y agresiva forma de reflexión. Sin ninguna clase de arrogancia, sin la superioridad majestuoso-irónica del «Señor del mundo de los sueños» (Heine), sin la astucia inocente del hombrecillo siempre apurado (Chaplin), los héroes de Kafka se enfrentan a la sociedad con una agresión consciente y deliberada. Por otra parte, a los personajes de Kafka les faltan las tradicionales cualidades del paria judío, a saber, la conmovedora inocencia y el carácter cómico del Schlemihl. En *El castillo*, en la novela que uno casi diría dedicada al problema judío, cada vez queda más claro que el agrimensor K., venido de fuera, es un judío, no porque detente ninguna de las características típicamente judías, sino porque cae en determinadas situaciones y ambigüedades típicas. K. es un extraño que nadie puede clasificar porque no pertenece ni al pueblo ni al gobierno. («No es usted del castillo, no es usted del lugar, no es usted nada.») Su llegada tiene algo que ver con el gobierno, naturalmente, pero un derecho legítimo a quedarse no lo tiene. A ojos de las autoridades burocráticas menores su existencia sólo es una casualidad burocrática y su entera existencia ciudadana corre el peligro de transcurrir entre «columnas de actas» que, a su vez, «se levantan y se derrumban».[1] Continuamente se le echa en cara ser superfluo, «sobrante y estar de paso en todas partes», que al ser un extraño tiene que conformarse con dádivas y que sólo se le tolera por misericordia.

El mismo K. opina que lo más importante para él es llegar a ser «indistinguible» y que «todo depende de que eso ocurra muy deprisa». Pero enseguida dice que el gobierno no deja de poner-

1. Cuando apareció la novela, las descripciones kafkianas de la burocracia austrohúngara se consideraron una exageración «surreal». Sin embargo, puede darse crédito a los conocimientos de Kafka sobre el tema, ya que profesionalmente se ocupaba sobre todo de la lucha de los trabajadores por sus garantías y, extraprofesionalmente, de los permisos de residencia de sus amigos judíos del Este. En cualquier caso, al lector de hoy tales descripciones le resultan, antes que demasiado fantásticas, demasiado naturalistas.

le obstáculos para impedírselo. El gobierno ni siquiera considera que lo que K. quiere (la completa asimilación, podríamos decir) sea un verdadero propósito. En una carta del «castillo» se le dice a K. que tiene que decidir si «quiere ser un trabajador vinculado al castillo (un vínculo que aunque lo distinga sólo será aparente) o bien un aparente lugareño cuya situación laboral decidan en realidad los comunicados de Barnabas [el mensajero del castillo]».

En ninguna imagen se hubiera podido expresar mejor la problemática entera del judaísmo asimilador que en esta alternativa: o pertenecer al pueblo sólo en apariencia y pertenecer en realidad al gobierno o renunciar totalmente a la protección gubernamental e intentarlo con el pueblo. El judaísmo oficial había tomado partido por el gobierno y sus representantes habían sido siempre «lugareños sólo aparentes». Kafka nos cuenta en esta novela cómo les fueron las cosas a los judíos que optaron por el segundo camino, el de la buena voluntad, a aquellos que se tomaron realmente en serio lo de la asimilación (cuyo drama real —que no desfiguración— nos describe). Por él habla el judío que no quiere sino sus derechos como ser humano: hogar, trabajo, familia, ciudadanía. Kafka lo describe como si sólo hubiera uno en el mundo, como si fuera el único judío, como si estuviera realmente sólo. Y en eso también atina con toda exactitud en la realidad humana concreta, en la problemática humana concreta, pues si un judío se tomaba en serio lo de «ser indistinguible», tenía que comportarse como si sólo estuviera él, tenía que aislarse radicalmente de todos sus iguales. El K. de la novela de Kafka sólo hace lo que al parecer todo el mundo exigía de los judíos. Su aislamiento no hace sino corresponder a la afirmación reiterada de que la asimilación podría lograrse sin más si los judíos estuvieran aislados, si no se reuniesen en camarillas. Kafka pone a sus héroes en situaciones tan hipotéticamente ideales como las descritas para plantear el experimento en estado puro.

Para la pureza del experimento de la asimilación había sido también necesario renunciar a todos los llamados atributos judíos. Pero al renunciar a ellos Kafka nos muestra la imagen de

un ser humano cuyo comportamiento resulta nuevo y extensible más allá del horizonte de la problemática puramente judía. K., que quiere ser indistinguible, sólo está interesado por lo más universal, por aquello que es común a todos los seres humanos. Su voluntad se aplica sólo a aquello a lo que todos los seres humanos tienen derecho de manera natural. Si se le quisiera describir, difícilmente podría decirse nada excepto que es un hombre de buena voluntad, pues nunca exige más derecho que el que corresponde a todo ser humano y tiende a no conformarse nunca con menos. Toda su ambición se dirige a tener «un hogar, una posición, un verdadero trabajo», a casarse y «ser miembro de la comunidad». Como es un extraño y no dispone de estas obviedades de la vida, no puede permitirse el lujo de la ambición. Tiene que luchar él solo, al menos eso dice al comienzo de la novela, por lo mínimo, sus derechos humanos, como si encerraran una exigencia excesivamente atrevida. Y puesto que no quiere sino los derechos humanos mínimos, no puede dejar —lo que hubiera sido mucho más oportuno— que se le concedan sus exigencias como «una limosna del castillo», sino insistir en ellas como «su derecho».

Tan pronto los habitantes de la población se enteran de que el extraño llegado casualmente goza de la protección del castillo, su despectiva indiferencia inicial se transforma en una hostilidad respetuosa y en el deseo de que se vaya al castillo lo más rápidamente posible: con señores de tanta categoría, mejor no tener nada que ver. Pero cuando K. rechaza esta posibilidad argumentando que quiere ser libre y declara que prefiere ser un sencillo trabajador del lugar a un protegido del castillo (un «habitante sólo aparente del lugar»), el comportamiento de los lugareños se convierte en una mezcla de desprecio y miedo que a partir de ese momento acompañará todos los esfuerzos de K. Así pues, lo que les despierta inquietud no es tanto el hecho de que el extraño lo sea como su propósito tan especial de negarse a aceptar «limosnas». Los intentos de los lugareños de hacerle ver su «ignorancia», su desconocimiento de la situación, son incansables. Intentan transmitirle la experiencia del mundo y de la vida —del que es muy evidente que él carece—

contándole todos los sucesos acaecidos entre los lugareños y los habitantes del castillo. Y así se da cuenta K., para su creciente espanto, de que lo simplemente humano, los derechos humanos, la normalidad, todo lo que consideraba tan obvio para los demás no existe en absoluto.

En su esfuerzo por ser indistinguible, K. se entera de que la vida de los lugareños es una única cadena de historias horribles que destruyen toda naturalidad humana. Ahí está la historia de la mesonera, que en su juventud había tenido el breve honor de ser la amante de unos de los empleados del castillo y nunca ha podido olvidar esa elevada posición (con lo que su matrimonio, por lo tanto, es una pura patraña). Ahí está la propia novia de K., a la que habiéndole sucedido lo mismo pero estando a pesar de ello realmente enamorada de K., no soporta una vida sencilla a largo plazo, sin «relaciones elevadas», y con la ayuda de dos empleados de poca monta del castillo rechaza a K. Y, sobre todo, ahí está la magnífica e inquietante historia de la familia Barnabas, sobre cuyos miembros pesa una «maldición» y por eso tienen que vivir como *outlaws** en su propio pueblo (donde los tratan como leprosos y ellos mismos se sienten como leprosos). La terrible desgracia de la familia es culpa de una hija guapa que osó rechazar las solicitudes obscenas y desvergonzadas de un poderoso empleado del castillo: «Así cayó la maldición sobre nuestra familia». Los lugareños, dominados hasta en los detalles más íntimos por el gobierno y sus empleados, esclavizados hasta el último de sus pensamientos por aquellos que tienen poder, han comprendido desde hace mucho tiempo cuál es, justa o injustamente, su «destino», un destino que nada puede cambiar. No es el responsable de una carta obscena el que se pone en evidencia sino su destinataria la que queda deshonrada a pesar de su total inocencia. Esto es, pues, lo que los lugareños denominan su «destino». A K., «eso le parece injusto y monstruoso, opinión completamente única en el lugar».

Esta historia fulmina la ignorancia de K. A partir de ese momento ve claro que su propósito de hacer realidad lo humano,

* «Proscritos». (*N. del t.*)

tener trabajo, ser útil, fundar un hogar, ser miembro de una comunidad, no depende de ser «indistinguible». Es evidente que lo que él quiere, la normalidad, se ha convertido en algo excepcional que los seres humanos ni siquiera pueden conseguir de una manera sencilla y natural. Todo lo que de una manera natural y normal está encomendado al ser humano, en el sistema del lugar le es arrebatado a traición y presentado como venido de fuera (o, en el sentido de Kafka, de «arriba»), como destino, regalo o maldición: en cualquier caso como un suceso impenetrable que puede contarse pero no entenderse, ya que en sí mismo nadie ha hecho nada. El propósito de K., lejos de ser banal y obvio es, dada la relación entre pueblo y castillo, verdaderamente extraordinario y escandaloso. Mientras el lugar esté bajo el dominio de los habitantes del castillo, lo que suceda en él será cosa sólo del destino y no habrá sitio en él para un ser humano que, lleno de buena voluntad, quiera decidir su propia vida. A los lugareños, la simple pregunta por lo justo y lo injusto les parece un argumento respondón que no valora debidamente la «magnitud» de los acontecimientos ni la magnitud del poder del castillo. Y cuando K., indignado, dice despreciativamente «¡Así son, pues, los funcionarios!» para expresar su desilusión, el pueblo entero se agita, como si se le despojara de un secreto sublime, el contenido más auténtico de su vida.

K., una vez perdida la inocencia del paria, no abandona la lucha. No es que se ponga a impulsar un nuevo orden revolucionario del mundo, como el héroe de la última novela de Kafka, *América*, ni a soñar con un «teatro de la naturaleza» en el que cada uno tuviera sitio según sus capacidades y su voluntad. Al parecer, K. es de la opinión de que ya se ganaría mucho con que un ser humano, aunque sólo fuera uno, pudiera vivir como un ser humano. Él se queda en el pueblo e intenta, a pesar de todo, apañárselas en las circunstancias con que se encuentra. Por un breve momento vuelve a brillar ante él la vieja y majestuosa libertad del paria, del Schlemihl, del Señor del mundo de los sueños, pero en comparación con su propósito enseguida le parece que no hay «nada más absurdo, nada más desesperado que esta libertad, esta espera, esta invulnerabili-

dad». La libertad del paria es absurda porque no tiene propósito, porque no tiene en cuenta la voluntad del ser humano de fundar algo en este mundo, aunque sólo sea la propia existencia. Por eso se somete al profesor tiránico, acepta el «puesto miserable» de bedel de la escuela, se esfuerza arduamente por una conversación con Klamm, se hace vulnerable y participa de la gran «necesidad» y las fatigas de los lugareños.

Mirándolo desde fuera, todo estos esfuerzos son en vano, ya que hay algo de lo que K. no puede desistir, a saber, llamar justo a lo justo e injusto a lo injusto, y algo de lo que no quiere desistir, a saber, rehusar obtener como regalo de «arriba» el derecho que le corresponde como ser humano. Por eso todas las historias de los lugareños no pueden enseñarle a sentir ese temor que todo lo falsea y con el que suelen envolverlas dándoles esa profundidad inquietante y poética que tan a menudo caracteriza las historias de los pueblos esclavos. K. no puede ser uno de los suyos porque no es capaz de aprender a temer. Que este temor no tiene un objeto real, por mucho que les haya atrapado a todos en su círculo mágico, queda claro cuando los grandes recelos de los lugareños por lo que respecta a K. nunca se convierten en realidad. A K. no le pasa absolutamente nada, excepto que el castillo se resiste con miles de excusas a darle el permiso de residencia reglamentario que exige. La lucha queda sin decidir y K. muere de muerte totalmente natural, de agotamiento. Lo que él había querido sobrepasa las fuerzas de un hombre solo.

Sin embargo, de algo ha servido K. al pueblo antes de morir o, al menos, a algunos de sus habitantes. «Nosotros [los habitantes del pueblo] [...] con nuestras tristes experiencias y temores nos asustamos hasta del crujir de la madera [...] Así no puede llegarse a ningún juicio certero [...] Qué suerte para nosotros que hayas venido.»

En su epílogo a *El castillo*, cuenta Max Brod con qué emoción llamó Kafka su atención sobre una anécdota referida a Flaubert, según la cual éste, volviendo a casa después de visitar a una familia sencilla, feliz y numerosa, habría dicho: «Ils sont dans le vrai» [«Están en lo cierto»]. Lo cierto, la verdad huma-

na nunca puede estar en la excepción, ni siquiera en la excepción del perseguido, sino sólo en lo que es o debería ser la regla. De esta conclusión surge la inclinación de Kafka al sionismo. Se hizo seguidor del movimiento que quería liquidar la posición excepcional del pueblo judío para convertirlo en un «pueblo como los demás». Él, seguramente el último de los grandes poetas europeos, no podía desear de verdad ser un nacionalista. Su genialidad, su modernidad, fue específicamente su propósito de ser un ser humano entre seres humanos, un miembro normal de una sociedad humana. No era culpa suya que esta sociedad no fuera humana y considerara al desorientado ser humano de buena voluntad una excepción (un «santo» o un loco). Si los judíos de la Europa Occidental del siglo XIX se hubieran tomado en serio el reto de la asimilación, si hubieran intentado realmente saldar la anomalía del pueblo judío y el problema del individuo judío haciéndose «indistinguibles», convirtiendo la igualdad con todos los demás en su propósito último, no sólo la desigualdad, sino también la progresiva caída de esta sociedad en un sistema de relaciones inhumano les hubiera resultado algo tan obvio como al agrimensor de la novela de Kafka el horror de la situación del lugar adonde llega.

Observación final

Mientras los judíos europeos sólo fueron parias sociales, gran parte de ellos pudo salvarse gracias a la «servidumbre interior de la libertad exterior» (Achad Haam), a una existencia de *parvenu* constantemente amenazada. Pero la parte restante, los que creyeron que éste era un precio demasiado alto a pagar, pudieron gozar con relativa tranquilidad de la libertad e invulnerabilidad de una existencia de paria; un paria que, si bien no pintaba nada en la realidad política efectiva, al menos conservaba —aunque fuera en una pequeña esquina perdida del mundo— la conciencia de la libertad y la humanidad. En este sentido, la existencia de paria, a pesar de su inesencialidad política, no era absurda.

No lo fue hasta que en el transcurso del siglo XX el suelo se abrió bajo los pies de los judíos y los cimientos de la política se hundieron en el vacío, convirtiendo al paria social y al *parvenu* social en *outlaws* políticos en todas partes. En la lengua de nuestra tradición oculta esto significa que la protección del cielo y la tierra no protege del asesinato y que a uno se le puede ahuyentar de calles y plazas antaño abiertas a todo el mundo. Sólo ahora resulta claramente comprensible para todos que la «libertad absurda», la temeraria «invulnerabilidad» del individuo sólo habían sido el comienzo del absurdo sufrimiento de todo un pueblo.

En este mundo del siglo XX nadie puede arreglárselas fuera de la sociedad, ni como Schlemihl ni como Señor del mundo de los sueños. Ya no hay «salidas individuales»: ni para el *parvenu* que firma por su cuenta la paz con un mundo en el que no se puede ser humano siendo judío, ni para el paria que cree poder renunciar individualmente a este mundo. El realismo del uno no es menos utópico que el idealismo del otro.

El tercer camino, el señalado por Kafka, el camino por el que uno intenta con la mayor modestia y renunciando a la libertad y a la invulnerabilidad alcanzar su pequeño propósito, no es utópico pero como mucho—cosa que el mismo Kafka deja bien clara— conduce a aleccionar al mundo, no a cambiarlo (y además sobrepasa las fuerzas del ser humano). En efecto, este propósito mínimo, hacer realidad los derechos del ser humano, es, precisamente por su sencilla elementalidad, el más grande y difícil que puede hacerse el ser humano. Sólo dentro de un pueblo puede un ser humano vivir como ser humano entre humanos (si no quiere morir de «agotamiento»). Y sólo en comunidad con otros pueblos puede un pueblo ayudar a constituir en esta tierra habitada por todos nosotros un mundo humano creado y controlado por todos nosotros en común.

LOS JUDÍOS EN EL MUNDO DE AYER
A propósito de *The World of Yesterday, an Autobiography*, de Stefan Zweig[1]

Hace ciento treinta y cinco años, Rahel Varnhagen describía en su diario un sueño que había tenido: había muerto y estaba en el cielo con sus amigas Bettina von Arnim y Caroline von Humboldt. Para poder librarse de los pesares de la vida, las tres mujeres debían interrogarse mutuamente sobre sus peores experiencias vitales. Así, Rahel preguntó: ¿Conocéis la frustración amorosa? Y las otras dos mujeres prorrumpieron en un fuerte llanto, de modo que las tres lograron arrancar esta pena de su corazón. Y Rahel siguió preguntando: ¿Conocéis la infidelidad? ¿La enfermedad? ¿La aflicción? ¿El dolor? Y las dos mujeres asintieron con llanto a cada una de estas preguntas, de modo que todas ellas apartaron estas penas de su corazón. Finalmente, Rahel preguntó: ¿Conocéis el deshonor? Apenas hubo pronunciado esta palabra, se impuso el silencio, y las dos amigas se apartaron de ella perplejas y asustadas. En ese instante Rahel supo que estaba completamente sola y que no podría arrancar esta pena de su corazón. Y entonces despertó.

Honor y deshonor son conceptos políticos, categorías propias de la vida pública. Estos conceptos no tienen demasiada utilidad en el mundo de la cultura, ni en el ámbito de lo puramente privado, como tampoco en el mundo de los negocios. El hombre de negocios sólo conoce el éxito o el fracaso, y su única deshonra es la pobreza. El escritor, por su parte, solamente conoce la fama o el anonimato, y su única deshonra es el anonimato. En su último libro, el escritor Stefan Zweig nos descri-

1. Nueva York, Viking Press, 1943 (trad. al.: *Die Welt von gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Estocolmo, 1944).

be el mundo de los literatos en el que se había formado y alcanzado la fama; la buena suerte lo había librado de la pobreza, y su buena estrella, del anonimato. Preocupado por su dignidad personal, había preferido mantenerse alejado de la política hasta tal punto que, retrospectivamente, seguía viendo la catástrofe de los últimos diez años como un rayo en el cielo sereno, como una monstruosa e incomprensible catástrofe natural. En medio de esta catástrofe, él se esforzó por mantenerse firme en sus posiciones y salvar su dignidad. Pues que ricos e ilustres ciudadanos vieneses, desesperados, mendigasen visados para huir a países que pocas semanas antes apenas habrían sido capaces de localizar en el mapa le parecía algo profundamente lamentable. Y la idea de que él, que hasta ayer mismo era un hombre afamado y recibido con honores en otros países, pudiese alguna vez llegar a formar parte de ese montón de apátridas y sospechosos, esta sola idea le aterrorizaba más que el mismo infierno. Pese a que el año 1933 cambió su vida personal, esta fecha no fue capaz de cambiar absolutamente nada de sus valores, de su posición ante el mundo y ante la vida. Él siguió jactándose de su apoliticismo; ni siquiera se le pasó por la cabeza que, desde un punto de vista político, pudiese ser honorable estar fuera de la ley, sobre todo cuando ya no todos los hombres son iguales ante ella. Que también fuera de la Alemania nazi, durante la década de 1930 «los mejores» cedían a los valores de los nazis y discriminaban a los despreciados y perseguidos por éstos, fue algo que sí supo ver y que nunca se ocultó a sí mismo.

Ni una sola de sus reacciones de esa época procede de convicción política alguna, todas ellas son fruto de su hipersensibilidad a las humillaciones sociales. En lugar de odiar a los nazis, su deseo era hacerlos rabiar. En lugar de despreciar a aquellos de sus amigos que se adaptaron inmediatamente a la nueva situación, agradeció a Richard Strauss que siguiese aceptando sus libretos; como quien agradece a un amigo que no lo abandone en los malos momentos. En lugar de luchar, calló; afortunadamente, sus libros no fueron prohibidos inmediatamente. Y aunque le consolaba pensar que sus libros eran retirados de

las librerías alemanas junto con los de autores tan conocidos como él, siempre le preocupó que los nazis convirtieran su nombre en el de un «criminal», que hicieran del famoso Stefan Zweig el judío Zweig. Al igual que sus colegas menos sensibles, menos talentosos y por lo tanto menos expuestos que él, jamás pensó que ese digno distanciamiento de la política, que hasta entonces la sociedad había elevado al rango de verdadera cultura, en la vida pública pudiese llamarse simplemente cobardía, ni que la distinción, que durante tanto tiempo había protegido tan efectivamente contra cualquier acontecimiento desagradable y penoso, de repente desencadenase una impredecible sucesión de humillaciones que convertían la vida en un verdadero infierno.

Antes de que Stefan Zweig preparase el fin de su vida, describió con esa despiadada exactitud que brota de la frialdad de la más absoluta desesperación, lo que el mundo le había regalado y lo que finalmente le había infligido. Describió la dicha de la fama y la ignominia de la humillación. Describió su expulsión del Paraíso; del gozoso paraíso que proporciona la cultura, del paraíso del trato no tanto con simpatizantes cuanto con personalidades tan afamadas como él, del paraíso del interés infinito por los genios que ha dado la humanidad, pues poder penetrar en sus vidas, coleccionar cual reliquias sus legados más personales había constituido la mayor dicha de una vida bendecida con el ocio. Describió cómo se encontró repentinamente con una realidad en la que ya no había nada de que gozar, en la que sus famosos colegas lo evitaban o lo compadecían, y en la que la docta curiosidad por el pasado se veía constante e insoportablemente obstaculizada por el ruido de las malas noticias, el espantoso estruendo de los bombardeos y las infinitas humillaciones de las autoridades.

Ese mundo en el que él se había instalado «prematura, tierna y tristemente» como en su propio hogar, ese parque de los vivos y de los muertos en el que sólo los espíritus más refinados rendían tributo al arte y cuyas verjas impedían el acceso al vulgo de forma más efectiva que habría podido hacerlo la Muralla china, ese mundo estaba acabado y había sido destruido

para siempre. Con él se perdía también esa imagen de la sociedad de celebridades en la que sorprendentemente se esperaba descubrir la «vida real»: la bohemia. Para el joven hijo de burgueses que pensaba abandonar la protección del hogar familiar, el bohemio —del que no obstante se distinguía por cosas tan esenciales como por el hecho de que éste frecuentaba contadas veces, y de mala gana, los lugares de reunión y nunca podía pagar su café— pasó a personificar el hombre experimentado en las adversidades de la vida real. Para el recién llegado, el bohemio, que sólo soñaba con enormes tiradas de ejemplares, personificaba el genio desconocido, y de este modo la prueba del fatal destino que la «vida real» podía preparar a un joven lleno de esperanza.

Naturalmente, el mundo que describe Zweig no pertenece en absoluto al ayer; naturalmente, el autor de este libro no vivía propiamente en el mundo, sino sólo en sus márgenes. Los barrotes de la verja dorada de ese particular parque natural estaban demasiado juntos para que sus moradores pudiesen ver a través de ella, una visión que sólo habría podido estropear su gozosa presencia en el recinto; tanto es así que Zweig no menciona ni una sola vez el hecho más terrible y funesto de la posguerra, el paro, una situación que Austria, su patria, sufrió más que cualquier otro país europeo. El que a nosotros, hoy, los barrotes tras los que estos hombres pasaron su vida y a los que debieron su insólito sentimiento de seguridad, nos parezcan bastante similares a los de una cárcel o a los de un gueto, no resta ni una pizca de valor a este extraordinario *document humain*. Es sorprendente, y hasta extraño, que entre nosotros haya existido un hombre con una ignorancia lo suficientemente grande, y con una conciencia lo suficientemente pura, como para mirar el mundo de preguerra con los ojos de la preguerra, para ver la Primera Guerra Mundial con los ojos del impotente y vacío pacifismo de Ginebra y para considerar la engañosa calma del período 1924-1933 como la vuelta a la normalidad. Pero también es digno de alabar y de agradecer que al menos alguien haya tenido el valor de reflejar exactamente todo lo que sucedía, sin ocultarlo ni maquillarlo, aun cuando Zweig sabía per-

fectamente cuán locos fueron todos ellos; aunque cuesta creer que realmente comprendió alguna vez la relación existente entre su desdicha y su locura.

Pocos meses antes de caer en la Primera Guerra Mundial, su contemporáneo Charles Péguy había descrito los tiempos que Zweig denomina «la época dorada de la seguridad» como la época en la que todas las formas políticas existentes, pese a no ser ya reconocidas como formas legítimas por los pueblos, sobrevivían incomprensiblemente: en Rusia un despotismo anacrónico; en Austria la corrupta burocracia de los Habsburgo; en Alemania el estúpido régimen marcial de los *junkers*, odiado tanto por la burguesía liberal como por la clase trabajadora; en Francia, pese a todas las crisis, la Tercera República, que incluso gozaría de un plazo de gracia de otros veinte años. La solución de este enigma es que Europa estaba demasiado ocupada en ampliar su radio de influencia económica como para que cualquier capa de la sociedad o cualquier nación se tomase realmente en serio las cuestiones políticas. Antes de que la lucha de intereses económicos desencadenase conflictos nacionales y acabase penetrando todas las formas de organización política instituidas por los europeos, la representación política se convirtió durante cincuenta años en una especie de teatro, por no decir de opereta. Simultáneamente, en Austria y en Rusia este teatro se situó en el centro de la vida nacional de la crema de la sociedad.

En la «época dorada de la seguridad» se había producido una transformación de las relaciones de poder muy particular. El inmenso desarrollo de todas las fuerzas industriales y económicas había reducido progresivamente la importancia de los factores puramente políticos en el campo de fuerzas internacional y los poderes puramente económicos adquirían cada vez mayor protagonismo. Poder se hizo sinónimo de potencia económica, a la que los gobiernos tenían que doblegarse. De este modo, los gobiernos ya no cumplían más que una función de representación vacía de contenido y esta representación se aproximaba cada vez más al teatro, a la opereta. Pero la burguesía judía, a diferencia de la alemana o de la austriaca, no mostra-

ba ningún interés por alcanzar posiciones de poder, ni siquiera en el ámbito económico, conformándose con la riqueza acumulada y alegrándose de la seguridad que ésta parecía prometer y garantizar. Los hijos de judíos acomodados se alejaban progresivamente del mundo de los negocios, pues enriquecerse por enriquecerse ya no tenía para ellos sentido alguno; cada vez eran más los que elegían profesiones relacionadas única y exclusivamente con el mundo de la cultura. La consecuencia de esto fue que, en unas cuantas décadas, tanto en Alemania como en Austria gran parte del mundo cultural, periodístico, editorial y teatral pasó a manos judías.

Si los judíos de Europa Occidental y Central hubiesen prestado alguna atención a las realidades políticas de sus países, habrían tenido todas las razones para no sentirse nada seguros. Pues, efectivamente, en Alemania los primeros partidos antisemitas surgieron en la década de 1880; por esa fecha, Treitschke logró que el antisemitismo fuese «socialmente aceptable», para emplear su propia expresión. Con el cambio de siglo, en Austria comenzó la agitación Lueger-Schönerer, que concluyó con el elección del primero como alcalde de Viena. Y en Francia, el caso Dreyfus determinó durante años la política interior y exterior del país. Zweig, que menciona a Lueger, lo describe como un hombre cordial que siempre fue leal a sus amigos judíos. Evidentemente, entre los judíos vieneses nadie —excepto ese «loco» redactor del folletín de la *Neue Freie Presse*, Theodor Herzl— tomó nunca en serio el antisemitismo, y menos todavía esa forma moderada de antisemitismo representada por Lueger. O al menos, eso parecía a primera vista. Una mirada más atenta, sin embargo, nos ofrece otra imagen de la realidad. Desde que Treitschke había hecho «socialmente aceptable» el antisemitismo, en Alemania y en Austria el bautismo ya no garantizaba directamente la pertenencia a la sociedad no judía. Cuán antisemitas eran «los mejores» era algo que los comerciantes judíos difícilmente hubiesen podido descubrir, pues ellos sólo perseguían intereses económicos y no buscaban la aceptación de la sociedad no judía. Sus hijos, en cambio, descubrieron con rapidez que un judío, si quería ser plenamente aceptado en

la sociedad, tenía que ser nada más y nada menos que una celebridad.

Nada documenta mejor la situación de los judíos de aquella época que los primeros capítulos del libro de Zweig. Estos capítulos demuestran fehacientemente que la fama era el principal objetivo de todos los jóvenes de aquella generación. Su ideal era el genio, que ellos veían encarnado en la figura de Goethe. Todo joven judío capaz de hacer una rima intentaba imitar al joven Goethe, todo aquel que mostraba alguna aptitud para el dibujo jugaba a ser el Rembrandt del futuro, cualquier niño con dotes musicales pretendía seguir los pasos del genial Beethoven. Y cuanto más culto era el hogar familiar de ese niño prodigio, tanto más se incentivaba en él la imitación, que no se limitaba exclusivamente al arte. Esta imitación afectaba al conjunto de la vida personal de este individuo, que se sentía tan sublime como Goethe, imitaba su «olímpica» renuncia a la política, coleccionaba cualquier cosita que, habiendo pertenecido a una celebridad, pudiese caer en sus manos y se afanaba por conocer personalmente a cualquier hombre ilustre; como si de ese modo pudiese obtener para sí mismo un poquito del aura que confiere la fama o como si estuviese preparándose para el futuro e ingresase en la escuela de la fama.

Pero, evidentemente, esta idolatría del genio no fue sólo cosa de los judíos. Como es sabido, Gerhart Hauptmann, que no era judío, la llevó hasta tal extremo que hizo todo lo posible para parecerse a Goethe, o más bien a uno de los numerosos retratos y bustos clasicistas del gran maestro. Y si el entusiasmo que por entonces mostraba la pequeña burguesía alemana por la grandeza de Napoleón no condujo directamente a Hitler, es innegable que contribuyó a la exaltación histérica de este «gran hombre» por parte de los intelectuales alemanes y austriacos.

Aunque el endiosamiento del «gran hombre» en sí mismo, sin referencia a lo que ese gran hombre pudiera haber hecho en realidad, era la verdadera enfermedad de la época, evidentemente entre los judíos esta enfermedad adquirió formas específicas y, en el caso de los grandes genios de la cultura, se impuso de manera especialmente poderosa. Pero la escuela de la

fama en la que ingresó la juventud judía vienesa fue el teatro, y el modelo de celebridad que siguió fue el actor.

Aquí se impone de nuevo una restricción. En ninguna otra ciudad europea desempeñó el teatro un papel tan relevante como en la Viena de los años de la descomposición política. Zweig describe de forma muy bella cómo la muerte de una conocida cantante de la corte hizo que a la cocinera de los Zweig, que nunca había escuchado a la cantante ni la había visto nunca, se le saltaran las lágrimas. Dado que la representación política se había convertido en teatro, el teatro se convirtió en una suerte de institución nacional y el actor en una especie de héroe nacional. Como ahora el mundo tenía algo de teatral, el teatro podía presentarse como mundo y como realidad. Hoy resulta difícil entender que incluso Hugo von Hofmannsthal se plegase a este histerismo que provocaba el teatro y que durante décadas creyese que tras el entusiasmo que éste suscitaba entre los vieneses había una especie de civismo ateniense. Hofmannsthal pasaba por alto que lo que arrastraba a los atenienses al teatro eran las piezas que en él se representaban, la forma de tratar el mito y la sublimidad de la palabra poética, medios con los que confiaban en dominar las pasiones de sus vidas y su destino como nación. En cambio, lo que arrastraba a los vieneses al teatro era el actor que en él actuaba; los escritores escribían para este o aquel actor, el juicio de los críticos se refería exclusivamente a los actores y a sus papeles; los directores aceptaban o rechazaban las obras dependiendo únicamente de si tal o cual actor favorito del público recibía o no papeles lo suficientemente atractivos. En una palabra, Viena anticipó el *starsystem* que después difundiría el cine. Lo que aquí se anunciaba no era un renacer de los clásicos, sino Hollywood.

Si la situación política hizo posible la confusión y la inversión de las relaciones entre ser y apariencia, fueron precisamente los judíos quienes pusieron en realidad en funcionamiento este mundo de la apariencia, quienes lo entregaron al público y quienes prepararon su fama. Y como, no sin razón, Europa consideró la cultura teatral austriaca como un fenómeno muy representativo de la época, en cierto sentido Zweig también tiene razón cuando

afirma orgulloso: «That ninetenth of what the world celebrated as Viennese culture in the nineteenth century was promoted, nourished, or even created by Viennese Jewry».*

Una cultura que gira en torno a la figura del actor o del virtuoso introduce criterios muy nuevos y altamente dudosos. «La posteridad no laurea al actor», y éste necesita, usa y abusa de la fama y del aplauso en inmensas cantidades. Su tan conocida vanidad es, por decirlo así, una enfermedad profesional. Pues dado que todo artista ha de tratar de transmitir y dar testimonio de su mundo a la posteridad, los impulsos propiamente artísticos de los virtuosos y de los actores se ven permanentemente frustrados y se procuran histéricas válvulas de escape. Como el actor no puede contar con la posteridad, su criterio es la grandeza más allá del éxito inmediato. Pero, al mismo tiempo, el éxito inmediato era el único criterio de «genialidad» que quedaba después de separar los admirados «grandes hombres» de todos sus logros concretos y de considerarlos exclusivamente desde el punto de vista de su «grandeza en sí misma». Así sucedió, en la literatura, con la biografía, que se centró exclusivamente en la vida, la personalidad, los sentimientos y el comportamiento de los grandes hombres. Y no lo hizo, propiamente hablando, para satisfacer la vulgar curiosidad por los secretos de alcoba, sino porque en cierto modo confiaba en captar la esencia de la grandeza misma a través de esta absurda abstracción. Pero en este punto, en el culto de la «grandeza en sí», judíos y no judíos estaban completamente de acuerdo. Ésta es la razón por la que el mundo cultural judío y la cultura teatral judía vienesa lograron imponerse sin dificultad, convirtiéndose en la quintaesencia de la cultura europea.

Gracias a su profundo conocimiento de la historia, Stefan Zweig pudo evitar hacer uso de este criterio de forma demasiado ingenua. Fue este conocimiento el que —pese a todo *connaisseurship*— le libró de la tentación de ignorar lisa y llanamente a

* «Que nueve de cada diez partes de lo que el mundo celebra como la cultura vienesa del siglo XIX fueron promovidas, alimentadas o incluso creadas por los judíos vieneses.» (*N. del t.*)

Franz Kafka y a Bertolt Brecht, los escritores más importantes de posguerra en lengua alemana que jamás lograron el éxito, así como de confundir la relevancia de los escritores con la tirada de sus obras: «Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer-Hofmann and Peter Altenberg gave Viennese literature European standing such as it had not possessed under Grillparzer and Stifter».*

Debido precisamente a la auténtica modestia personal de Zweig y al hecho de que su autobiografía prescinde discretamente de todo lo que es demasiado personal por considerarlo falto de interés, llaman especialmente la atención los continuos detalles sobre las personalidades que conoció durante su vida o que frecuentaron su casa, constituyendo una prueba fehaciente de que ni siquiera los judíos más brillantes de entonces consiguieron sustraerse a la maldición de su época, la adoración de ese ídolo que todo lo nivela: el éxito. Ni la capacidad de diferenciación, ni la sensibilidad más extrema, pudieron hacer nada contra esa extraña vanidad que igualaba burda e indiscriminadamente, sin prestar atención alguna a las diferencias de nivel, todos los nombres conocidos. En su álbum de visitantes de Salzburgo, Zweig coleccionó a sus «contemporáneos ilustres» con la misma pasión con la que acumuló manuscritos de poetas, músicos y científicos del pasado. Ni su propio éxito, ni la fama alcanzada por sus obras, bastaron para saciar una vanidad que, aunque escasamente relacionada con su carácter, y hasta posiblemente contraria a él, estaba profundamente enraizada en una visión del mundo que, impulsada por la búsqueda del «genio natural», del «poeta hecho carne», consideraba que la vida sólo valía la pena si se desarrollaba en medio de una atmósfera de fama, en el seno de la élite de elegidos.

La insuficiencia del propio éxito, el deseo de convertir la fama en un ambiente social, de crear una especie de casta de hombres ilustres, una sociedad de celebridades, esto es justamente lo que define a los judíos de aquella generación y lo que los distingue esencialmente de la manía del genio propia de la época. Es-

* «Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Beer-Hofmann y Peter Altenberg dieron a la literatura vienesa un nivel europeo que jamás tuvo con Grillparzer y Stifter.» (*N. del t.*)

te deseo explica también que la organización de los ámbitos artístico, literario, musical y teatral quedase en sus manos. Ellos fueron los únicos que se interesaron más por alcanzar este objetivo que por sus propias obras y su propia fama.

Pues, si bien la generación judía de finales del siglo XIX gozaba de una seguridad económica, si estaba plenamente convencida de la igualdad de derechos garantizada por la sociedad burguesa, su situación social era harto problemática, su posición social insegura y ambivalente. Desde un punto de vista social, estos judíos eran unos parias, y sólo dejaban de serlo si se procuraban su aceptación con medios extraordinarios. Sin embargo, en el caso de un ilustre judío la sociedad olvidó sus leyes no escritas. «El poder irradiado por la fama» de Zweig fue una verdadera fuerza social, su aura le permitió moverse libremente e incluso tener amistad con antisemitas como Richard Strauss o Haushofer. Entre los excluidos de la sociedad, entre los apátridas, la fama, el éxito, fue un instrumento para procurarse un entorno, una patria. Como, cuando es grande, el éxito traspasa las fronteras nacionales, las celebridades adquirían con facilidad el estatus de representantes de una confusa sociedad internacional en la que los prejuicios nacionales carecían ya de validez. En cualquier caso, era más fácil que un judío austriaco fuese aceptado como austriaco por la sociedad de Francia que por la de su propio país. El cosmopolitismo de esta generación, esta curiosa nacionalidad que sus miembros aducían en cuanto se les recordaba su origen judío, mostraba ya una fatal similitud con esos pasaportes que permiten a sus titulares permanecer en todos los países excepto en el país que los ha expedido.

Esta sociedad internacional de celebridades se desmembró por primera vez en el año 1914, antes de descomponerse definitivamente en 1933. A Zweig le honra no haberse contagiado nunca de la histeria de la guerra, haber sido siempre fiel a su máxima de mantenerse alejado de la política y no haber sucumbido, como fue el caso de otros muchos escritores, a la tentación de utilizar la guerra para instalarse socialmente fuera del círculo de la intelectualidad internacional. A ello contribuyó,

sin duda, el hecho de que durante la guerra perduraron restos de esta sociedad de preguerra. Como es sabido, en la década de 1920, es decir, justamente en los años en los que Zweig alcanza sus mayores éxitos, esta Internacional de las celebridades todavía funcionaba en Europa. Pero en 1938 Zweig comprobará con amargura que esta Internacional, y el derecho de formar parte de ella, depende de la posesión de determinado pasaporte nacional y que no existe una Internacional para apátridas.

La sociedad internacional de celebridades era la única en la que los judíos gozaban de igualdad de derechos. Siendo así, no es de extrañar que pusiesen todo su mimo en desarrollar hasta el menor de sus talentos, que para ellos «el más exquisito aroma del mundo, más delicado incluso que el de la rosa de Jericó», fuese «el olor de la tinta de imprimir» y que en su vida no hubiese mayor alegría y mayor preocupación que la impresión de un libro, su publicación, las críticas o las traducciones a lenguas extranjeras. Para ellos, eso equivalía a un renovado ponerse-en-contacto con un mundo en el que, para poder obtener el reconocimiento de los demás, uno tenía que presentar su nombre impreso.

Pero la fama, por la que el paria obtenía una especie de carta de ciudadanía en la élite internacional de las celebridades, también concedía otro privilegio que, a juzgar por la descripción de Zweig, era al menos igual de importante: la superación del carácter anónimo de la vida privada, la posibilidad de ser conocido y admirado por desconocidos y extraños. Aunque a veces se pudiese recaer en el anonimato, la fama constituía una especie de coraza siempre preparada, una coraza que uno podía volver a ponerse en todo momento para protegerse contra las adversidades de la vida. Sin duda alguna, a Zweig nada le repugnaba más que la enemistad y nada le horrorizaba tanto como la posibilidad de recaer en el anonimato. Pues en sus brazos, desposeído de la fama, habría vuelto a ser lo que fue al comienzo de su carrera profesional, solamente que en condiciones distintas y mucho más temibles, a saber, uno de esos desgraciados que se ven enfrentados a la tarea casi imposible de encantar, conquistar, tomar por la fuerza un mundo com-

pletamente extraño y hostil, el que representa la sociedad para todos los discriminados, para todos aquellos que no pertenecen por nacimiento a ella.

Pero el destino, en su forma de catástrofe política, quiso finalmente que Zweig recayera en el anonimato. Le arrebató la fama, pues él sabía mucho mejor que sus colegas que la fama de un escritor no puede menos de desvanecerse si ya no puede escribir y publicar en su propia lengua. Le robó sus colecciones, y con ellas su relación íntima con las mayores celebridades del pasado. Su casa de Salzburgo, y con ella su relación con las celebridades de su tiempo. Y finalmente, su preciado pasaporte, que posibilitaba la representación del apátrida en el extranjero y que ayudaba a superar las dificultades de la existencia burguesa en su país.

Y de nuevo, al igual que durante la Primera Guerra Mundial, honra a Zweig no haberse dejado contagiar por la histeria reinante y haber vencido la tentación de adquirir la nacionalidad inglesa. Él no hubiese podido representar a Inglaterra en el extranjero. En la Segunda Guerra Mundial, cuando la sociedad internacional de celebridades se disolvió definitivamente, el apátrida perdió el único mundo en el que gozó de derecho de ciudadanía.

En su último artículo, «The Great Silence» (ONA, 9 de marzo de 1942), escrito poco antes de su muerte, Zweig intentó tomar posición en política, la primera vez en toda su vida. En este escrito no aparece la palabra «judío»; por última vez, Zweig intentaba representar a Europa, a Europa Central, que se asfixiaba en silencio. De haberse pronunciado sobre el terrible destino de su propio pueblo, sin duda se habría aproximado a los países europeos cuya lucha contra el opresor fue también una lucha contra la persecución de los judíos. Éstos sabían mejor que él, que jamás se preocupó por su destino político, que el hom no está completamente desvinculado del hoy, «como si un empujón cayese de lo alto de una cumbre a causa de un fuerte cuyo progre pues para ellos el ayer no era en absoluto ese «siglo orgullo y nuest ciencia, arte y grandes inventos fueron nuestro e».

Sin la coraza protectora de la fama, desnudo y desposeído, Stefan Zweig topó con la realidad del pueblo judío. Había habido muchas formas de evitar convertirse en un paria, entre ellas la torre de marfil que era la fama. Pero la única forma de evitar estar-fuera-de-la-ley fue la huida y la peregrinación por el globo terráqueo. Esta difamación fue una deshonra para todo el que pretendió vivir en paz con los valores políticos y sociales de su época. No existe duda alguna de que fue precisamente para esto para lo que Stefan Zweig se entrenó durante toda su vida, para estar en paz con el mundo, con el entorno, para mantenerse elegantemente alejado de toda lucha, de toda política. Para este mundo, con el que Zweig hizo las paces, ser judío fue y es una deshonra, una deshonra que la sociedad actual, aunque no castiga con la muerte, castiga con la difamación, una deshonra para la que ya no hay escapatoria individual alguna en la fama internacional, sino única y exclusivamente en la política y en la lucha por el honor de todo el pueblo.

FRANZ KAFKA

En el verano de 1924, cuando Franz Kafka, un judío de habla alemana de Praga, moría a consecuencia de la tuberculosis a la edad de 41 años, su obra sólo era conocida por un pequeño círculo de escritores y por un círculo de lectores todavía más reducido. Desde entonces, su fama ha crecido lenta e incesantemente; en los años 1920, Kafka era ya uno de los principales escritores de la vanguardia alemana y austriaca; en las décadas de 1930 y 1940, su obra llegó exactamente al mismo círculo de lectores y de escritores en Francia, Inglaterra y Estados Unidos. La cualidad específica de su celebridad no cambió en ningún país ni en ninguna década: la tirada de sus obras siguió careciendo de toda proporción con la creciente literatura publicada sobre él o con la influencia que su obra ejercía en los escritores de la época, una influencia cada vez más honda y más amplia. Lo más característico de la influencia de la prosa kafkiana es el hecho de que las más distintas «escuelas» han tratado constantemente de presentarse como sus herederas; al parecer, nadie que se considere «moderno» puede pasar por alto su obra, pues ésta pone de manifiesto algo particularmente novedoso, una cualidad que hasta el momento no ha aparecido en ninguna otra parte con la misma intensidad y con la misma brutal simplicidad.

Esto es muy sorprendente, pues Kafka, a diferencia de otros autores modernos, se mantuvo completamente al margen de todo experimento y de todo manierismo literario. Su lenguaje es claro y simple como el lenguaje coloquial, sólo que depurado de los descuidos y de las jergas propias de éste. La relación del alemán de Kafka con la infinita multiplicidad de posibles estilos lingüísticos es la misma que la que guarda el agua con la infinita multiplicidad de posibles bebidas. Su prosa no pare-

ce caracterizarse por nada especial, en sí misma no tiene nada de atractivo o de seductor; es más bien pura y absoluta comunicación, y su única nota característica es, cuando se la considera con más detenimiento, el hecho de que lo que ella comunica no hubiese podido comunicarse de forma más simple, clara y breve. Aquí, la ausencia de amaneramiento es tal que roza la falta de estilo, la falta de predilección por las palabras como tales roza la frialdad. Efectivamente, Kafka carece de palabras y de construcciones sintácticas favoritas. El resultado de esta falta de predilección es una nueva forma de perfección que también parece estar muy alejada de todos los estilos del pasado.

En la historia de la literatura difícilmente puede encontrarse un ejemplo más claro de la falsedad de la teoría del «genio desconocido» que el hecho de la fama de Kafka. En esta obra no hay ni una sola línea ni una sola trama que satisfaga la búsqueda de «entretenimiento y consejo» (Broch) del lector, en la forma que éste adquirió a lo largo del siglo pasado. Lo único que atrae y atrapa al lector de Kafka es la verdad misma, y con su perfecta falta de estilo —todo «estilo», en virtud de su propia fascinación, apartaría de la verdad— Kafka logra atraer de forma tan increíble que sus historias cautivan siempre al lector, aun cuando éste sea incapaz de captar su auténtico contenido de verdad. Kafka es un verdadero maestro en hacer que el lector conserve y lleve consigo de manera permanente una indeterminada y vaga fascinación, asociada al recuerdo absolutamente claro de ciertas imágenes y acontecimientos que en un principio parecen carecer de sentido, hasta que en algún momento, en virtud de cualquier experiencia, el verdadero significado de la historia acaba revelándose repentinamente con la luminosa fuerza de la evidencia.

El proceso, que generó una pequeña biblioteca de interpretaciones en las dos décadas que siguieron a su publicación, es la historia del señor K., que es acusado sin saber exactamente qué ha hecho, procesado sin saber a qué leyes obedecen el proceso y el juicio, y finalmente ejecutado sin haber comprendido jamás nada del asunto. Buscando la verdadera razón de los he-

chos, K. se da cuenta de que detrás de su detención «hay una gran organización. Una organización que no sólo se compone de corruptos guardianes, de necios inspectores y jueces de instrucción, que en el mejor de los casos son personas honestas, sino que además consta de un conjunto de altos y supremos magistrados, con su numeroso e inevitable séquito de ayudantes, escribanos, gendarmes y demás personal auxiliar, tal vez incluso verdugos... ¿Y cuál es el objetivo de esta gran organización...? Detener a personas inocentes y abrir contra ellos un proceso sin sentido y la mayoría de las veces, como en mi caso, infructuoso».

Cuando K. se da cuenta de que tales procesos, pese a su absurdidad, no necesariamente han de ser infructuosos, contacta con un abogado, que en largas conversaciones le explica cómo puede adaptarse a las circunstancias y cuán poco razonable resulta rebelarse contra ellas. K., que se niega a someterse y despide a su abogado, se encuentra con el sacerdote de la cárcel, que le ensalza la oculta grandeza del sistema y le aconseja dejar de preguntar por la verdad, pues «no hay que considerar las cosas desde el punto de vista de la verdad, sino únicamente de su necesidad». En otras palabras, si el abogado se esforzaba por demostrar: así es el mundo, el sacerdote que sirve a este mundo tiene como misión demostrar: éste es el orden del mundo. Y como K. cree que éste es un «pobre punto de vista» y replica: «La mentira se convierte en el orden del mundo», es evidente que perderá su juicio; por otra parte, como no es «su último juicio» y rechaza las «extrañas argumentaciones» como «falsedades» que en el fondo no le conciernen en absoluto, no sólo pierde el juicio, sino que lo pierde de forma vergonzosa, de modo que finalmente lo único que puede oponer a la ejecución es su vergüenza.

El poder de la máquina que engulle y da muerte a K. no es otro que la apariencia de necesidad que puede hacerse realidad en virtud de la fascinación de los hombres por la necesidad. La maquinaria se pone en funcionamiento porque la necesidad es considerada como algo sublime y porque su automatismo, al que sólo puede detener la arbitrariedad, es tomado por el sím-

bolo de la necesidad misma. La maquinaria se mantiene en movimiento mediante la mentira en nombre de la necesidad, por lo que se considera que todo aquel que se niega a someterse a ese «orden del mundo», a esa maquinaria, es un criminal que atenta contra una especie de orden divino. Tal sometimiento se logra cuando la pregunta por la culpabilidad o la inocencia queda totalmente silenciada y es sustituida por la resolución de entrar en el juego de la necesidad adoptando el papel impuesto por la arbitrariedad.

En el caso de *El proceso*, el sometimiento no se logra a través de la violencia, sino simplemente a través del creciente sentimiento de culpabilidad que despierta en el acusado K. una inculpación vacía e infundada. Obviamente, este sentimiento se basa en última instancia en el hecho de que ningún hombre está libre de culpa. En el caso de K., un atareado empleado de banca que nunca ha tenido tiempo para romperse la cabeza con abstracciones como éstas, este sentimiento de culpa se convierte en su propia fatalidad: hace que tome erróneamente la maldad organizada de su entorno por el sentimiento general de culpa de los hombres, que es verdaderamente cándido e inocente comparado con esa mala voluntad que convierte «la mentira en el orden del mundo» y que es capaz de usar y abusar incluso de la sana humildad de los hombres en beneficio de ese orden.

Así pues, el funcionamiento del maligno aparato burocrático en el que el protagonista ha quedado atrapado inocentemente, corre parejas con una evolución interior desencadenada por el sentimiento de culpa. Esta evolución «educa» al protagonista, lo forma y lo transforma hasta hacerlo apto para desempeñar la función que se espera de él, para ser capaz de participar mal que bien en el mundo de la necesidad, de la injusticia y de la mentira. Ésta es su manera de adaptarse a las circunstancias. La evolución interior del protagonista y el funcionamiento de la maquinaria se encuentran finalmente en la última escena, la escena de la ejecución, en la que K. se deja conducir al patíbulo sin oponer resistencia alguna, sin rechistar. K. es asesinado en nombre de la necesidad; confundido por su conciencia de culpa, acaba sometiéndose. Y la única esperanza que asoma breve-

mente al final de la novela es ésta: «Fue como si la vergüenza hubiese de sobrevivirle». Esto es, la vergüenza de que éste sea el orden del mundo y de que él, Josef K., pese a ser su víctima, sea un siervo más de dicho orden.

Que *El proceso* es una crítica implícita de la forma burocrática de gobierno de la vieja Austria, cuyas numerosas y antagónicas nacionalidades eran regidas por una jerarquía burocrática uniforme, es algo que se reconoció en cuanto se publicó la novela. Kafka, empleado de una sociedad de seguros y amigo de judíos del Este de Europa, a los que tenía que procurar un permiso de residencia en Austria, conocía muy bien la situación política de su país. Sabía perfectamente que, cuando alguien caía en las redes de la burocracia, estaba acabado. El poder de la burocracia convertía la interpretación de la ley en un instrumento de la anarquía, por lo que la permanente incapacidad de acción de los intérpretes de la ley se compensó con un absurdo automatismo en el escalafón más bajo de la jerarquía burocrática, dejando en sus manos toda decisión. Pero como en los años 1920, fecha en la que se publica la novela, los europeos todavía no conocían suficientemente la verdadera cara de la burocracia, o sólo la sufría un pequeñísimo número de ellos, el espanto y el horror que expresa la novela se antojó inexplicable, poco acorde con su verdadero contenido. La novela causaba más horror que lo que ella describía. Así se empezó a buscar otras interpretaciones, que se encontraron, siguiendo la moda de la época, en una descripción cabalística de realidades religiosas, en una especie de teología satánica.

Naturalmente, la obra de Kafka se prestaba a tal confusión, que, aunque menos vulgar, no es menor que la confusión de la que son víctimas las interpretaciones psicoanalíticas del escritor. Lo que Kafka describe es una sociedad que se cree representante de Dios en la Tierra, y unos hombres que toman las leyes de esa sociedad por mandamientos divinos que la voluntad humana no puede cambiar. La maldad del mundo, de la que son víctimas los protagonistas de las novelas de Kafka, es precisamente su propia deificación, su arrogante pretensión de ser una necesidad divina. Kafka se propone destruir ese mundo re-

flejando con brutal claridad su horrible estructura, confrontando a la realidad con sus propias pretensiones. Pero el lector de la década de 1920, hechizado por las paradojas, confundido por las contradicciones, no quiso atenerse a razones. Sus interpretaciones de Kafka decían más de sí mismo que del propio Kafka; su ingenua admiración de un mundo del que el escritor había mostrado con brutal claridad su insoportable monstruosidad revelaba su idoneidad para el «orden del mundo», así como la estrecha relación existente entre lo que se llamaba élite y vanguardia y ese orden del mundo. La amarga ironía de Kafka sobre la falsa necesidad y la necesaria falsedad, que juntas constituyen la «naturaleza divina» de este orden del mundo, ironía que es la verdadera clave de la trama de la novela, fue sencillamente pasada por alto.

El castillo, la segunda gran novela de Kafka, nos conduce al mismo mundo. Pero ahora este mundo no es visto con los ojos de un hombre que jamás se ha preocupado por su gobierno y por las cuestiones de carácter general, y que por ello sucumbe impotente a la apariencia de la necesidad, sino con los ojos de otro K., de alguien que se acerca a ese mundo por su propia voluntad, en calidad de forastero, y con la intención de hacer realidad un proyecto muy concreto: establecerse en él, ser un ciudadano más, construirse un futuro, casarse, encontrar trabajo, en una palabra, ser un hombre de provecho para la sociedad.

Lo específico de la acción de *El castillo* es que al protagonista sólo le interesan las cuestiones más generales y sólo lucha por cosas que los seres humanos parecen tener garantizadas de nacimiento. Pero aunque él sólo pide el mínimo de la existencia humana, desde el comienzo deja claro que exige ese mínimo como un derecho y que sólo lo aceptará como tal. Está dispuesto a hacer todas las solicitudes que sean necesarias para obtener el permiso de residencia, pero no quiere obtenerlo como un favor; está dispuesto a cambiar de profesión, pero no piensa renunciar al «trabajo regularizado». Todo esto depende de la decisión del castillo, y los problemas de K. empiezan cuando se da cuenta de que el castillo sólo otorga derechos como

favores o como privilegios. Y como K. quiere derechos y no privilegios, como quiere ser un ciudadano más y «mantenerse lo más alejado posible de los señores del castillo», rechaza ambas cosas a la vez, los favores y las relaciones privilegiadas con el castillo: así, ésta es su esperanza, «sin duda se le abrirán de golpe todas las puertas, puertas que, de depender exclusivamente de los señores del castillo y de su gracia, no sólo permanecerían por siempre cerradas para él, sino que jamás podría encontrar».

En este punto entran en acción los aldeanos. Les asusta que K. sólo quiera ser uno más de ellos, un simple «trabajador de la aldea», no entienden que rechace formar parte de la clase dominante. Una y otra vez intentan convencerle de que le falta experiencia del mundo, de que no sabe nada de la vida, que depende constantemente de la gracia de sus señores y que puede ser tanto una bendición como una maldición, y de que en el mundo no hay nada más comprensible o menos azaroso que la dicha y la desdicha. K. no quiere comprender que, para los aldeanos, la justicia y la injusticia, gozar de unos derechos o verse injustamente privado de ellos, también es cosa del destino, de un destino que hay que aceptar o cumplir, pero que no es posible cambiar.

A partir de aquí se revela el verdadero significado de la extranjería del agrimensor K., un forastero que no es ni aldeano ni funcionario del castillo, por lo que está situado fuera de las relaciones de poder del mundo que le rodea. Con su insistencia en los derechos humanos, el forastero demuestra ser el único que conserva una idea de lo que es llevar una vida humana en el mundo. A los aldeanos, su propia experiencia del mundo les ha enseñado a verlo todo, el amor, el trabajo y la amistad, como una gracia que pueden recibir «de arriba», de las regiones del castillo, pero como una gracia sobre la que ellos ya nada pueden. Así, las relaciones más simples se han convertido en las más misteriosas; lo que en *El proceso* era el orden del mundo aparece aquí como destino, como bendición o maldición, al que uno se somete con temor y respeto. Así pues, el propósito de K. de procurarse sobre la base del derecho ese mínimo que

todo ser humano necesita para vivir, no resulta algo obvio, sino que en este mundo es una absoluta excepción, y como tal un escándalo. De este modo, K. se ve obligado a luchar por ese mínimo vital con tal denuedo que se diría que sus pretensiones son el colmo de la arrogancia humana, y si los aldeanos se apartan de él es porque en su lucha sólo ven una *hybris* que constituye una amenaza para todo y para todos. Para ellos, K. no es un extraño porque, en tanto que extranjero, carece de derechos, sino porque llega y exige su cumplimiento.

Pese al miedo de los aldeanos, que en todo momento temen por K., a éste no le ocurre absolutamente nada malo. Pero tampoco logra nada, y al final Kafka se limita a augurarle una muerte por extenuación, es decir, una muerte completamente natural. No obstante, lo que K. consigue, lo consigue únicamente sin proponérselo; por sí mismos, su actitud y sus juicios sobre las cosas que suceden a su alrededor logran abrir los ojos a unos cuantos aldeanos: «Tienes una sorprendente visión de las cosas... a veces tus palabras me son de ayuda, probablemente porque vienes de fuera. A nosotros, en cambio, con nuestra escasa experiencia y nuestros constantes temores, nos estremece incluso el crujir de la madera sin que podamos hacer nada para evitarlo, y cuando alguien se asusta, contagia inmediatamente su miedo a los demás, que se estremecen sin ni siquiera saber por qué. De esta forma difícilmente podemos formular un solo juicio correcto... ¡Qué suerte que hayas venido». K. se niega a desempeñar este papel; él no ha llegado para «traer suerte» a los aldeanos, no le sobran ni tiempo ni fuerzas para ayudar a los demás; el que espera esto de él «se equivoca».[1] Él sólo quiere poner orden en su vida y mantenerla ordenada. Como en la persecución de este objetivo, a diferencia de K. en *El proceso*, no se somete a la aparente necesidad, lo que le sobreviva no será la vergüenza, sino el recuerdo de los aldeanos.

1. Así se dice en el apéndice de la tercera edición de *El castillo*, Nueva York, 1946 (Francfort, 1951).

El mundo de Kafka es sin duda un mundo temible. Que es mucho más que una simple pesadilla, que por desgracia se ajusta estructuralmente a la realidad que nos tocó vivir, es algo que probablemente hoy sabemos mejor que veinte años atrás. Lo magnífico de esta obra es que sigue conmoviéndonos tanto como ayer, que el horror de *La colonia penitenciaria* no ha perdido ni un ápice de su fuerza después de las cámaras de gas.

Si la obra de Kafka se limitase a profetizar un futuro horrible, sería igual de huera que todas las profecías apocalípticas que nos han invadido desde principios del siglo XX, o más exactamente desde el último tercio del siglo XIX. Charles Péguy, que también tuvo el dudoso honor de ser considerado un profeta, señaló en una ocasión: «El determinismo, en la medida en que podemos decir algo de él, no es probablemente más que la ley de lo que ha quedado atrás». Esta sentencia contiene una gran verdad. En la medida en que la vida concluye inevitable y naturalmente con la muerte, siempre es posible predecir su final. La vida marcha de forma natural hacia su ocaso, y una sociedad que se libra ciegamente a la necesidad de sus leyes inmanentes no puede sino sucumbir. Los profetas son siempre e inevitablemente profetas de la calamidad, pues la catástrofe siempre puede predecirse. Lo milagroso es siempre la salvación y no la ruina; pues sólo la salvación, y no la ruina, depende de la libertad de los hombres y de su capacidad de transformar el mundo y su curso natural. La absurda idea, tan generalizada en la época de Kafka como en la nuestra, de que la misión del hombre es someterse a un proceso predeterminado por unas fuerzas, cualesquiera que éstas sean, no puede más que acelerar la decadencia natural, pues con esta idea el hombre pone su libertad al servicio de la naturaleza y de su tendencia a la decadencia. Las palabras que Kafka pone en boca del sacerdote de la prisión en *El proceso* revelan la teología oculta y la fe más profunda de este funcionario como una fe en la pura necesidad, y en última instancia los funcionarios son funcionarios de la necesidad, como si ésta necesitase de ellos para poner en funcionamiento el ocaso y la ruina. En tanto que funcionario de la necesidad, el hombre se convierte en el funcionario más superfluo

de la ley natural de la decadencia, y como él es más que mera naturaleza, degenera en instrumento de la destrucción activa. Pues así como no hay duda de que una casa construida por los hombres conforme a leyes humanas acabará derrumbándose en cuanto la abandonen y la libren a su destino natural, tampoco cabe duda de que el mundo edificado por los hombres y regulado por leyes humanas se convertirá en mera naturaleza y se encaminará hacia su destrucción final si el hombre decide convertirse a sí mismo en mera naturaleza, en un ciego pero preciso instrumento de las leyes naturales.

Así las cosas, resulta bastante indiferente que el hombre obsesionado por la necesidad crea en la destrucción final o en el progreso. Si el progreso fuese verdaderamente «necesario», si fuese realmente una ley sobrehumana inevitable que afectase por igual a todas las épocas de nuestra historia y cuyas redes atrapasen fatalmente a la humanidad, en ese caso no podríamos describir mejor y de forma más exacta la marcha del progreso que con estas líneas de las *Tesis de filosofía de la historia* de Walter Benjamin:

> El *ángel de la* historia [...] ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a *nosotros* se nos manifiesta una cadena de datos, *él* ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. *Ese* huracán es lo que nosotros llamamos progreso.*

Probablemente la mejor prueba de que Kafka no es un profeta más es el hecho de que cuando leemos sus historias más crueles y horripilantes, y que sin embargo la realidad ha cumplido, si no superado, nos invade constantemente el sentimiento de inverosimilitud. Así, los protagonistas de sus novelas no

* En *Discursos ininterrumpidos*, I, Madrid, Taurus, pág. 183. (*N. del e.*)

suelen tener nombre y sólo conocemos sus iniciales. Aunque este seductor anonimato sólo se debiese a la casualidad, al hecho de que sus novelas quedasen incompletas, estos personajes no son en modo alguno personas reales, gente que podamos encontrar en el mundo real; pese a las detalladas descripciones, les faltan precisamente esas propiedades únicas e intransferibles, esos pequeños y a menudo superfluos rasgos de personalidad que juntos constituyen la realidad de una persona. Se mueven en el seno de una sociedad en la que cada uno tiene un papel que cumplir, en la que cada cual está definido en cierto modo por su profesión; y si se distinguen de esta sociedad y adquieren protagonismo en la trama de la novela es solamente porque carecen de un lugar determinado en el mundo de aquellos que ejercen su profesión, porque sus roles son sencillamente imposibles de determinar. Pero esto significa que tampoco los personajes secundarios son personas reales. Los relatos de Kafka no tienen nada que ver con la realidad en el sentido de las novelas realistas.

Si el mundo kafkiano prescinde por completo de la realidad exterior de la que se hace eco la novela realista, probablemente también prescinde de forma mucho más radical de la realidad interior de la que se hace eco la novela psicológica. Los hombres entre los que se mueven los personajes de Kafka carecen de rasgos psicológicos, pues fuera de los papeles que cumplen, fuera de sus puestos y de sus profesiones, no son absolutamente nada; sus protagonistas también carecen de rasgos psicológicos susceptibles de determinación, pues en su alma no hay lugar para otra cosa que no sea la misión que en cada caso se proponen cumplir: ganar un juicio, obtener un permiso de trabajo y de residencia, etc.

Esta abstracción, esta falta de cualidades de los hombres de Kafka, puede tentar a tenerlos por simples exponentes de ideas, por representantes de determinadas opiniones, y de hecho todos los intentos contemporáneos de ver en la obra de Kafka una teología dependen de este error de interpretación. Pero si abordamos el mundo de Kafka sin prejuicios y sin opiniones preconcebidas, captamos inmediatamente que sus personajes no

tienen ni el tiempo ni la posibilidad de adquirir rasgos individuales. Así, por ejemplo, cuando en *América* se plantea la cuestión de si el conserje del hotel ha podido confundir al protagonista de la novela con otra persona, el portero rechaza esta posibilidad aduciendo que si confundiese a la gente, no podría seguir siendo portero; su profesión consiste precisamente en no confundir a unos con otros. La alternativa es totalmente clara: o es una persona y está afectado de la falibilidad de la percepción y del conocimiento humanos, o es un portero y por tanto ha de pretender estar dotado de una especie de perfección sobrehumana en su función. Los empleados a los que la sociedad obliga a trabajar con infalible precisión no se convierten por ello en infalibles. Los empleados, los trabajadores y los funcionarios de Kafka están muy lejos de ser infalibles, pero todos ellos actúan sobre el supuesto de una sobrehumana eficiencia universal.

Lo que diferencia el proceder kafkiano de la técnica novelística habitual es que Kafka ya no describe el conflicto de un funcionario entre su esfera privada y su función en la sociedad; él ya no pierde el tiempo en contarnos cómo esta última devora la vida privada de la víctima en cuestión, o cómo su esfera privada, su familia, por ejemplo, le obliga a convertirse en un ser inhumano y a identificarse tanto con su papel como sólo lo hace un actor durante el breve espacio de tiempo que dura la representación. Kafka nos pone inmediatamente frente al hecho como tal, pues para él lo único relevante es ese hecho. La supuesta competencia universal, la apariencia de una eficiencia sobrehumana es el motor oculto que pone en marcha la absurda maquinaria del aniquilamiento que engulle a los personajes de Kafka y la responsable de su perfecto funcionamiento.

El tema principal de las novelas kafkianas es el conflicto entre un mundo que el escritor presenta como una maquinaria que funciona sin dificultad alguna y un hombre que trata de destruirla. Pero los protagonistas de sus novelas no son hombres como los que encontramos a diario en nuestro mundo, sino distintos modelos del ser humano en general, cuyo único rasgo distintivo es su más absoluta concentración en lo esencialmente humano. Su función en la trama de la novela es siempre

la misma: poner de manifiesto la anormalidad de la sociedad y del mundo de la normalidad, el delirio que encierran las opiniones tenidas comúnmente por respetables y las calamitosas consecuencias para todos de los actos realizados conforme a estas reglas de juego. Lo que mueve a los personajes de Kafka no son determinadas convicciones revolucionarias, sino única y exclusivamente la buena voluntad, que, sin apenas saberlo o quererlo, desenmascara las estructuras ocultas de este mundo.

El efecto de irrealidad y lo novedoso de la técnica narrativa kafkiana resultan precisamente de su interés por estas estructuras ocultas y de su radical falta de preocupación por lo superficial, por los aspectos y lo puramente fenoménico del mundo. Por esto es totalmente erróneo incluir a Kafka entre los surrealistas. Mientras que el surrealista trata de mostrarnos el mayor número posible de aspectos y puntos de vista contradictorios de la realidad, Kafka crea libremente tales aspectos y nunca se conforma con la realidad, pues lo que a él le interesa no es la realidad, sino la verdad. Si el fotomontaje es la técnica preferida de los surrealistas, la técnica de Kafka podría definirse más bien como la construcción de modelos. Así como el que quiere construir una casa o asegurarse de su solidez ha de proporcionarse unos planos del edificio, del mismo modo podríamos decir que Kafka elabora los planos del mundo existente. Obviamente, comparados con una casa real, sus planos tienen algo de «irreal», pero sin ellos la casa no habría podido construirse; sin ellos no podríamos reconocer los pilares y los muros de carga, los únicos que confieren a la casa una existencia en el mundo real. Basándose en estos planos elaborados a partir del mundo real y que obviamente son antes un producto del pensamiento que de una experiencia sensible, Kafka construye sus modelos. Para comprenderlos, el lector necesita hacer uso de la misma imaginación que se requirió para su elaboración, y si puede comprenderlos de esta forma es porque tales modelos no son fruto de la libre fantasía del autor, sino resultados del pensamiento mismo, de los que Kafka se sirve para sus construcciones. Por primera vez en la historia de la literatura, un escritor exige a sus lectores la misma actividad que mues-

tran él y su obra. Y tal actividad no es sino esa imaginación que, según Kant, «[es] capaz de crear otra naturaleza a partir de los materiales que le suministra la existente». Así pues, los planos sólo los comprenderá aquel que pueda y quiera imaginarse las verdaderas intenciones del arquitecto y los futuros aspectos del edificio.

Este esfuerzo de imaginación es lo que Kafka exige en todo momento a su lector. Ésta es la razón por la que el lector puramente pasivo, tal como lo educó y formó la tradición novelística, cuya única actividad consiste en identificarse con uno de los personajes de la novela, apenas sabe qué hacer con Kafka. Lo mismo puede decirse del lector curioso que, decepcionado con su propia vida, busca en la ficción literaria un mundo en el que sucedan cosas que a él nunca le ocurren, o que, movido por un verdadero deseo de saber, espera que la literatura le enseñe alguna cosa. A este lector, los relatos de Kafka lo decepcionarán aún más que su propia vida, pues estos relatos no tienen nada que ver con las ensoñaciones, y no procuran ni orientación, ni enseñanza, ni consuelo alguno. Sólo el lector que, por las razones que sea, por más indeterminadas que éstas sean, busque la verdad, sabrá qué hacer con Kafka, y se mostrará infinitamente agradecido cuando, de repente, en una sola página o incluso en una sola frase se le revele la esencia de hechos absolutamente triviales.

Ejemplo de este arte de la abstracción en el que sólo hay lugar para lo esencial, es el breve relato que sigue a continuación, que además sólo trata de un hecho especialmente simple y cotidiano:

Una confusión cotidiana

> Un problema cotidiano, del que resulta una confusión cotidiana. A tiene que concretar un negocio importante con B en H, se traslada a H para una entrevista preliminar, pone diez minutos en ir y diez en volver, y en su hogar se enorgullece de esa velocidad. Al día siguiente vuelve a H, esa vez para cerrar el negocio. Ya que probablemente eso le insumirá muchas horas, A sale

temprano. Aunque las circunstancias (al menos en opinión de A) son precisamente las de la víspera, tarda diez horas esta vez en llegar a H. Lo hace al atardecer, rendido. Le comunicaron que B, inquieto por su demora, ha partido hace poco para el pueblo de A y que deben haberse cruzado por el camino. Le aconsejan que aguarde. A, sin embargo, impaciente por la concreción del negocio, se va inmediatamente y retorna a su casa.

Esta vez, sin prestar mayor atención, hace el viaje en un rato. En su casa le dicen que B llegó muy temprano, inmediatamente después de la salida de A, y que hasta se cruzó con A en el umbral y quiso recordarle el negocio, pero que A le respondió que no tenía tiempo y que debía salir enseguida.

Pese a esa incomprensible conducta, B entró en la casa a esperar su vuelta. Ya había preguntado muchas veces si no había regresado todavía, pero continuaba aguardando aún en el cuarto de A. Contento de poder encontrarse con B y explicarle lo sucedido, A corre escaleras arriba. Casi al llegar, tropieza, se tuerce un tobillo y a punto de perdir el conocimiento, incapaz de gritar, gimiendo en la oscuridad, oye a B —tal vez ya muy lejos, tal vez a su lado— que baja la escalera furioso y desaparece para siempre.*

En este relato, la técnica constructiva de Kafka se muestra casi al desnudo. En él se reúnen todos los factores más importantes que suelen concurrir en los casos de una cita fallida: el exceso de celo (A sale de casa muy temprano, pero tan precipitadamente que no reconoce a B cuando se encuentra con él en la escalera); la impaciencia (a A el camino a H se le hace infinitamente largo, lo que hace que se preocupe más por el camino que por alcanzar su objetivo, esto es, encontrar a B); el miedo y el nerviosismo (éstos hacen que A no piense bien las cosas y se apresure a volver a casa, cuando hubiese podido esperar tranquilamente el regreso de B). Todo esto prepara la acción del capricho del destino, que siempre acompaña al fracaso y que anuncia y sella la ruina final del que está enfadado con el mundo. Es basándose en estos factores generales, y no a partir de

* En *Obras Completas*, Barcelona, Teorema, 1983. (*N. del e.*)

una experiencia concreta, como Kafka construye su relato. Puesto que ninguna realidad obstaculiza esta construcción, sus distintos elementos pueden adquirir la cómica y gigantesca magnitud que les es propia, de modo que a primera vista la historia se presenta como una de esas fantásticas historias de Münchhausen que las gentes de mar gustan de contarse las unas a las otras. La sensación de exageración sólo desaparece si dejamos de entender la historia como la constatación de un suceso real, esto es, como un informe sobre unos hechos que son producto de una confusión, y pasamos a entenderla como el modelo de la confusión misma, cuya perfecta lógica intenta vanamente imitar nuestra limitada experiencia en situaciones de confusión. Esta audaz inversión de las relaciones entre modelo y copia, en la que, desafiando una tradición milenaria, el relato se convierte de repente en modelo y la realidad en la copia que ha de rendir cuentas, constituye una de las principales fuentes del humor kafkiano y hace que esta historia tan divertida pueda consolarnos sobre las citas que todos hemos perdido o que podemos llegar a perder en nuestra vida. Pues el humor de Kafka es expresión inmediata de esa libertad y despreocupación humanas que comprende que el hombre es mucho más que sus fracasos, simplemente por el hecho de ser capaz de inventarse una confusión todavía más confusa que cualquier confusión real.

De lo dicho se desprende que el narrador Kafka no es un novelista en el sentido que damos a este término cuando hablamos de la novela clásica del siglo XIX. La base de la novela clásica era una actitud ante la vida que, en lo esencial, aceptaba el mundo y la sociedad, que acataba la vida tal como ésta se ofrecía y para la que la grandeza del destino residía en que éste estaba más allá del bien y del mal. La evolución de la novela clásica fue paralela al lento declive del *citoyen*, que en la Revolución francesa y en la filosofía de Kant hizo el primer intento de gobernar el mundo con las leyes instituidas por los hombres. Su florecimiento coincidió con el pleno desarrollo del individuo burgués, que veía el mundo y la vida como un gran teatro y que deseaba «vivir» más experiencias y sensaciones de las que

habitualmente era capaz de ofrecerle el estrecho y seguro marco de su existencia. Todos estos novelistas, tanto los que reflejaban el mundo de forma realista como los que inventaban mundos fantásticos, compitieron constantemente con la realidad. Esta novela clásica ha evolucionado hasta la novela entendida como reportaje, una concepción que se ha desarrollado especialmente en Estados Unidos, lo que es totalmente lógico, pues probablemente ya no hay fantasía capaz de competir con la realidad de los acontecimientos y de los destinos de hoy.

La contrapartida de la seguridad que proporcionaba el mundo burgués, en el que el individuo reclamaba a la vida la parte de experiencias y de sensaciones que creía que le correspondía, aunque nunca la consideraba suficiente, eran los grandes hombres, los genios y los seres excepcionales, que el propio individuo burgués consideraba como la maravillosa y misteriosa encarnación de algo sobrehumano, a lo que se podría llamar «Destino», como en el caso de Napoleón, o «Historia», como en el caso de Hegel, o «Voluntad divina», como en el caso de Kierkegaard, quien afirmaba que Dios había querido presentarlo como un ejemplo, o «Necesidad», como en el caso de Nietzsche, quien decía de sí mismo que era «una necesidad». Para estos individuos sedientos de nuevas experiencias, la máxima sensación era la experiencia del destino mismo, por lo que para ellos el modelo supremo de hombre era el hombre que tenía una vocación, un destino, una misión que realizar, o cuya realización era él mismo. De este modo, «grandes» no eran ya propiamente ni una obra ni unos actos; «grande» era ahora el hombre mismo, en tanto que encarnación de algo sobrehumano. La genialidad dejó de ser un don concedido por los dioses al hombre, que no por ello dejaba de ser humano; la persona en su totalidad se convirtió en la encarnación misma del genio, por lo que éste ya no podía ser un mortal más. La definición kantiana del genio muestra claramente que esta comprensión del genio como una especie de monstruo sobrehumano es exclusiva del siglo XIX y que jamás ha existido antes. Para Kant, el genio es el don con el que la «naturaleza prescribe su regla al arte»; hoy podremos discutir esta concepción, e incluso afirmar que en el

genio es la humanidad misma la que «prescribe su regla al arte»; pero aquí lo importante es que en esta definición del siglo XVIII todavía no se aprecia nada de esa vacía concepción de la grandeza que hará de las suyas en el Romanticismo, inmediatamente después de Kant.

Lo que en Kafka resulta tan moderno y al mismo tiempo es tan inusual entre sus contemporáneos y en su círculo de escritores de Praga y de Viena es precisamente el hecho de que él jamás se presentó a sí mismo como un genio ni como la encarnación de ninguna grandeza objetiva, y que por otra parte se negó radicalmente a someterse a todo tipo de destino. Él no estaba enamorado del mundo tal como es, y de la naturaleza decía que su superioridad sobre el hombre sólo duraría «mientras yo os deje en paz». Lo que de verdad le importaba era la posibilidad de un mundo construido por los hombres, un mundo en el que la acción del hombre no dependiese de otra cosa más que de él mismo, de su propia espontaneidad, y en el que la sociedad humana se rigiese por las leyes instituidas por los hombres, y no por fuerzas ocultas, fuesen éstas buenas o malas. Y en este mundo, que no era un simple sueño, sino un mundo que había que empezar a construir inmediatamente, Kafka no quería en modo alguno ser alguien excepcional, sino un ciudadano más, un «miembro de la comunidad».

Naturalmente, esto no significa que él, como a veces se piensa, fuese un hombre modesto. En una oportunidad escribió en su diario que él mismo se admiraba del hecho de que cada frase que escribía al azar era ya una frase perfecta, lo que es verdad. Kafka no era un hombre modesto, sino un hombre humilde.

Para asegurarse al menos la posibilidad de llegar a ser un ciudadano más de un mundo liberado del fantasma de la sangre y del hechizo del horror —tal como intentó describirlo en *América*, concretamente en su *happy-end*—, no pudo menos de anticipar la destrucción del mundo existente. Sus novelas son una anticipación de esta destrucción, con cuyas ruinas construye la imagen sublime del hombre como un modelo de la buena voluntad, que puede mover montañas y edificar nuevos mundos, que puede soportar la destrucción de las construcciones

fallidas y los restos de todas sus ruinas, porque a este hombre los dioses, por el solo hecho de tener buena voluntad, le han dado un corazón indestructible. Y como los personajes de Kafka no son personas reales con las que podamos identificarnos, como sólo son modelos y, pese a tener un nombre, permanecen en el anonimato, todos podemos sentirnos aludidos y hasta llamados personalmente. Pues ese hombre de buena voluntad podemos serlo todos y cada uno de nosotros, quizás hasta tú y yo.

LA ILUSTRACIÓN Y LA CUESTIÓN JUDÍA

La versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración; fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra de Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la razón y verdades históricas. Si esta distinción es tan sumamente importante es porque puede conferir legitimidad al carácter fortuito de la asimilación que se ha producido en el curso de la historia; tras esta distinción, ésta sólo necesita presentarse como progresiva aproximación a la verdad, y no como adaptación y recepción de una determinada cultura en determinado, y por ende fortuito, estadio histórico.

Para Lessing, el fundamento de la humanidad es la razón común a todos los seres humanos. En tanto que lo más propiamente humano, es ella la que vincula a Saladino con Natán y con el templario. Sólo ella constituye el verdadero vínculo entre los hombres. A partir de este énfasis en lo humano, que se fundamenta en lo racional, crece el ideal y la exigencia de tolerancia. La idea de que en todos los hombres, aunque se halle oculto tras la variedad de dogmas, costumbres y usos, está siempre el hombre, este respeto a todo lo que tiene rostro humano, no se deriva únicamente de la validez universal de la razón en tanto que mera cualidad formal; la idea de tolerancia está más bien estrechamente unida al concepto de verdad de Lessing, que a su vez sólo puede entenderse a par-

tir de su concepción de la historia y de sus consideraciones teológicas.

Con la Ilustración *la* verdad se ha extraviado, o más aún: ya nadie la quiere. Más importante que la verdad es el hombre que la busca. «No es la verdad, en cuya posesión puede estar cualquier hombre, [...] sino el verdadero esfuerzo por alcanzarla, lo que hace valioso al hombre.»[1] El hombre pasa a ser más importante que la verdad, que es relegada a un segundo plano en beneficio del «valor de lo humano». La tolerancia descubre este nuevo valor. La omnipotencia de la razón es la omnipotencia del hombre, de lo humano. Como el hombre es más importante que cualquier «posesión de la verdad», en la fábula de los tres anillos el padre da un anillo a cada uno de sus hijos, sin decirles cuál de ellos es el auténtico, de modo que éste acaba perdiéndose. En tanto que revelación religiosa, la verdad no está extraviada en la Ilustración alemana, tal como la representa Lessing, sino que su pérdida queda compensada con el descubrimiento de lo puramente humano. En su esfuerzo por alcanzar la verdad, el hombre y su historia, que es una historia de búsqueda, adquieren un sentido propio. El hombre ya no está simplemente en posesión de un bien y su sentido ya no depende de esta posesión; buscando puede afianzar este bien, que en sí mismo no es una garantía objetiva de salvación. Como en esta «ampliación de fuerzas» que es la búsqueda de la verdad se capta lo único sustancial, para los tolerantes, esto es, para lo verdaderamente humano, las diferentes confesiones religiosas no son más que distintas denominaciones del mismo hombre.

Para la razón, la historia no tiene ningún poder de demostración. Las verdades históricas son contingentes, las verdades de la razón necesarias, la contingencia está separada de la necesidad por «un repugnante abismo», y saltar sobre él significa incurrir en una «μεταβασις εἰς ἀλλο γενος»: las verdades históricas no son verdades en sentido propio, y por más probadas que estén, tanto su facticidad como su demostración son siempre contingentes: la demostración sigue siendo de naturaleza his-

1. *Theologische Streitschriften. Eine Duplik.*

tórica. Las verdades históricas sólo son «verdaderas», es decir, universalmente convincentes y vinculantes, si son confirmadas por la verdad de la razón. De este modo, es la razón la que ha de decidir sobre la necesidad de una revelación y por ende sobre la historia.[2] La contingencia de la historia puede ser subsanada ulteriormente por la razón; es ella la que decide ulteriormente si la Historia revelada es o no idéntica a la razón. La Historia revelada es la encargada de la educación del género humano. Al final de esta educación, que nosotros experimentamos como historia, está la época «de un nuevo Evangelio eterno», que vuelve superflua toda educación. El fin de la historia es su propia disolución; al final de este proceso, lo relativamente contingente se transforma en lo absolutamente necesario. «La educación no proporciona nada al hombre que éste no pueda tener por sí mismo»; se limita a conducirlo a esa perfección que es connatural a él. La historia dirige a la razón hacia su autonomía, pues la Revelación incluye desde el principio a la razón. La mayoría de edad del hombre es la meta de la Revelación divina y de la historia humana.

En tanto que responsable de la educación del género humano, la historia tiene una significación que ni siquiera la razón puede llegar a captar totalmente. La razón sólo puede confirmar su «qué», pero después ha de renunciar a su «cómo» reconociendo que no le compete. «Pero si ha de poder y ha de haber una Revelación [...], el hecho de que la razón encuentre en ella cosas que la superan ha de ser antes una prueba de su verdad que un argumento en su contra.» Estas palabras no son un nuevo elogio de la autoridad divina. Más bien hay que considerarlas en relación con la principal tesis teológica de Lessing, según la cual la religión es anterior a la Sagrada Escritura e independiente de ella. Lo esencial no es la verdad como tesis, como dogma o como garantía objetiva de salvación, sino como religiosidad.

A primera vista, esto no parece sino una asunción ilustrada del pietismo. Los *Fragmente eines Ungenannten* sólo pueden con-

2. Véase *Zur Geschichte der Literatur. Aus dem 4. Beitrage. Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung betreffend.*

fundir al teólogo, no al cristiano; su fe en Cristo es inquebrantable, ya que esta fe se basa en la pura interioridad. «¿Qué pueden importarle al cristiano las explicaciones, las hipótesis y las demostraciones de este hombre? Para él, el cristianismo es algo indiscutible, una verdad que hace que se sienta dichoso.» Pero el énfasis en esta inquebrantable interioridad contiene ya la desconfianza de la Ilustración hacia la Biblia; si se enfatiza la pura interioridad, es porque en la Sagrada Escritura la objetividad de la Revelación ya no está asegurada. La separación de religión y Biblia es el último intento vano de salvar la religión; vano, pues esta separación destruye la autoridad de la Biblia y con ella la visible e inteligible autoridad de Dios sobre la Tierra. «La religión no es verdadera porque los evangelistas y los apóstoles nos la hayan transmitido, sino que nos la han transmitido porque es verdadera.» Si la verdad de la religión es anterior a la verdad de la Biblia, ya no es objetivamente segura, sino que ha de buscarse. La asunción ilustrada de la religiosidad pietista destruye al mismo tiempo el pietismo. Lo novedoso no es el énfasis en la interioridad, sino el hecho de que ésta sea aducida contra la objetividad.

Así pues, en Lessing la historia presenta dos dimensiones distintas. *En primer lugar*, la historia es la eterna búsqueda de la verdad: comienza con la mayoría de edad del hombre, pero le espera un camino infinito. *En segundo lugar*, la historia es la responsable de la educación del género humano, que se vuelve superflua y termina cuando el hombre alcanza su mayoría de edad. La primera dimensión de la historia permite que el hombre, una vez que ha tomado conciencia de su razón, vuelva a empezar y funde una historia. Ésta es la única idea de la que Mendelssohn se hará eco. En Lessing, sin embargo, esta nueva historia que hay que fundar está completamente anclada en el pasado. Es el pasado dominado por la autoridad el que es educador. La mayoría de edad del hombre es el resultado de un proceso, el producto de una educación que Dios concedió a los hombres. Alcanzada esta mayoría de edad, comienza la segunda historia del hombre, que, a diferencia de la primera, no carece de un fin, pero éste queda aplazado indefinidamente en el

tiempo: aunque de forma cada vez más perfecta, esta historia sólo logra aproximarse a la verdad. Esta teoría de la historia muestra una estructura radicalmente distinta de la expuesta en la obra *La educación del género humano*. No es en modo alguno una secularización del cristianismo —en primer lugar, y fundamentalmente, porque la verdad está reservada a Dios—,[3] sino que desde el principio se centra única y exclusivamente en el hombre; si presenta la verdad como un fin tan remoto en el tiempo, es porque al hombre terrenal la verdad no le concierne en absoluto. Su posesión no hace sino obstaculizar el despliegue de las potencialidades del hombre, robarle la calma que éste necesita para hacerlo efectivo, apartar la mirada de lo humano: la verdad sólo concierne a Dios, para los hombres no es importante. Esta rotunda afirmación del carácter eternamente inacabado y fragmentario de todo lo humano en aras de lo humano mismo es eludida en la *La educación del género humano*.

La recepción de la Ilustración por parte de Mendelssohn, su «formación» (*Bildung*), todavía tiene lugar en el marco de la religión judía. Su objetivo es defender este marco, por ejemplo contra los ataques de Lavater. Para ello se sirve de la distinción de Lessing entre verdades de la razón y verdades históricas. Pero además de hacer una apología del judaísmo, Mendelssohn ha de defender la posibilidad de su propia «formación»: para ello se sirve de la absoluta autonomía de la razón proclamada por la Ilustración. «Los librepensadores —dice Lessing— tienen hoy una visión panorámica de todos los campos de la erudición, y pueden adentrarse en cualquiera de sus caminos tan pronto como consideren que valga la pena hacerlo.»[4] Esta capacidad de pensar por sí mismo constituye la base del ideal de formación de Mendelssohn; la auténtica formación no se nutre de la historia y de sus hechos, sino que vuelve a ésta superflua. La única autoridad es la de la razón, a la que todo hombre es capaz de acceder en solitario y por sí mismo. El hombre que piensa vive en un aislamiento absoluto: separado del resto, en-

3. Véase *Theolog. Streitschriften. Eine Duplik.*
4. Lessing, *Theolog. Streitschriften. Anti-Goeze*, IX.

cuentra la verdad, que propiamente debería ser común a todos. «En su vida, cada cual sigue su propio camino [...] Pero a mí me parece que la Providencia nunca quiso que también el conjunto de la humanidad avanzase y se perfeccionase en este mundo a lo largo de los siglos.» En Mendelssohn, la razón se vuelve todavía más independiente de la historia, ya no tiene ningún punto de anclaje en ella; Mendelssohn critica explícitamente la filosofía de la historia de Lessing, la «educación del género humano, que mi eterno amigo Lessing permitió que le metiese en la cabeza algún historiador de la humanidad».[8] El conocimiento de la historia todavía no es necesario para la formación de Mendelssohn; ésta no es más que libertad de pensamiento. Por su propio origen, Mendelssohn carece de toda vinculación con el mundo cultural no judío; pero él no necesita descubrir este no-basarse-en-nada, esta independencia del pensamiento, en el clima intelectual dominante.

Así como Mendelssohn reduce la autonomía de la razón a la capacidad-de-pensar-por-sí-mismo y a su independencia de todo hecho (mientras que en Lessing esta misma razón sólo era una herramienta para el descubrimiento de lo humano), del mismo modo imprime un giro a la tesis de la separación de verdades de la razón y verdades históricas: Mendelssohn convierte esta tesis en dogma y se sirve de ella para hacer su apología del judaísmo. Para él, la religión judía y sólo ella es idéntica a la racional, y en concreto en virtud de sus «verdades eternas», que son las únicas vinculantes desde un punto de vista religioso. Pues las verdades históricas del judaísmo, explica Mendelssohn, sólo tuvieron validez mientras la religión mosaica fue la religión de una nación, lo que ya no es el caso después de la destrucción del Templo. Solamente las «verdades eternas», a las que siempre ha habido acceso, son independientes de la Sagrada Escritura; constituyen el fundamento de la religión judía, y son ellas las que hoy siguen comprometiendo a los judíos con la religión de sus padres. Si no estuviesen presentes en el Antiguo Testamento, ni la Ley ni la tradición histórica serían vinculan-

8. Ibidem.

tes. Como en el Antiguo Testamento no hay nada que «se oponga a la razón»,[6] es decir, nada que sea contrario a ella, el judío también está comprometido con unas leyes situadas más allá de la razón que, sin embargo, el no judío no tiene por qué acatar; pues son ellas las que constituyen el elemento diferenciador entre los hombres. Las verdades eternas son la base de la tolerancia: «¡Cuán feliz sería nuestro mundo si todos los hombres captasen y actuasen conforme a la verdad, que comparten los mejores cristianos y los mejores judíos!».[7] Según Mendelssohn, entre las verdades de la razón y las verdades históricas sólo hay una diferencia de forma; no pueden atribuirse a diferentes estadios evolutivos de la humanidad. La razón siempre ha sido igual de accesible a todos los hombres en todos los tiempos. Lo único diferente es la vía de acceso a ella; la de los judíos no sólo comprende el acatamiento de la religión judía, sino también la exacta observancia de la Ley en sí misma.

En Lessing, la distinción de historia y razón tenía como objetivo superar la dimensión dogmática de la religión; Mendelssohn, en cambio, se sirve de ella para intentar salvar la religión judía en razón de su «contenido eterno», independientemente de su base histórica. El interés teológico, responsable de la separación de historia y razón, introduce al mismo tiempo la separación entre el hombre que busca la verdad y la historia. Todo lo real, ya sea el entorno, los congéneres o la historia, carece de la legitimación de la razón. Esta eliminación de la realidad está íntimamente relacionada con la situación real del judío en el mundo. Su indiferencia hacia el mundo era tan grande, que éste se convirtió en algo totalmente imposible de transformar. La nueva libertad garantizada por la formación, la libertad de pensamiento y la libertad de la razón no cambian las cosas. El mundo histórico es igual de insignificante para el judío «culto» que para el judío oprimido del gueto.

Esta indiferencia del judío hacia la historia, basada en la ahistoricidad de su destino y alimentada por una Ilustración

6. Correspondencia con el príncipe heredero de Braunschweig-Wolfenbüttel, 1776.

7. Mendelssohn a Bonnet, 1770. Véase *Moses Mendelssohns Ges. Schriften*, vol. VII, págs. LXXXII y sigs.

entendida a medias y no del todo asumida, queda superada en un pasaje de la teoría de la emancipación de Dohm, cuya argumentación será decisiva durante las décadas siguientes. Para Dohm (el primer escritor que se ocupa sistemáticamente de los judíos en Alemania), el pueblo judío no es el «Pueblo de Dios», ni siquiera el pueblo del Antiguo Testamento. Los judíos son hombres como los demás. Pero la historia los ha corrompido.[8] Ésta es la única concepción de la historia que los judíos de entonces hicieron suya. Asimismo, esta concepción explicaba suficientemente su atraso cultural, su falta de formación, su nocividad y su improductividad sociales. Para ellos, la historia se convierte fundamentalmente en una historia de lo ajeno; es la historia de los prejuicios en los que estaban atrapados los hombres antes de la época de la Ilustración: la historia es la historia de un pasado malo o de un presente que todavía está bajo el poder de los prejuicios. El objetivo de la integración social y de la liberación de los judíos es precisamente librar al presente de las cargas y de las consecuencias de esta historia.

Así de sencilla y de relativamente simple es la situación de la primera generación de asimilados. Mendelssohn no sólo está prácticamente de acuerdo en todas las cuestiones teóricas con los promotores de la asimilación, con Dohm y Mirabeau: para éstos, igual que para los judíos, él ha sido y es la prueba de que los judíos pueden y deben mejorar, de que bastaría con transformar su posición social para convertirlos en miembros social y culturalmente productivos de la sociedad burguesa. La segunda generación de asimilados (representada por David Friedländer, el discípulo de Mendelssohn) sigue aferrándose a la tesis ilustrada de la corrupción histórica.[9] Partiendo de esta

8. Dohm, *op. cit.*, I, pág. 45; II, pág. 8: «Que los judíos son hombres como todos los demás; que por lo tanto han de ser tratados como los demás; que su degeneración y su corrupción se debe únicamente a la bárbara opresión que han sufrido por prejuicios religiosos; que sólo el proceder contrario, un proceder acorde con la sana razón y la humanidad, puede hacer de ellos personas y ciudadanos mejores; [...] todo esto son verdades tan simples y evidentes que comprenderlas correctamente es prácticamente lo mismo que estar de acuerdo con ellas».

9. Véase Friedländer, *Sendschreiben einiger jüdischer Hausvater*, págs. 30 y sigs.

base tan idónea para sus aspiraciones, esta generación, que, a diferencia de Mendelssohn, ha roto sus vínculos con la religión, trata por todos los medios de hacerse un hueco en la sociedad. Se identifica hasta tal punto con la obcecación de la Ilustración, para la que los judíos no son más que gente oprimida, que renuncia a su propia historia y considera que todo lo suyo es tan sólo un obstáculo para su integración real en la sociedad, para su autorrealización como seres humanos.[10] Interpreta la distinción de Mendelssohn y de Lessing entre razón e historia en beneficio de la razón; y esta interpretación es tan extrema que llega a proferir blasfemias que Mendelssohn jamás se habría atrevido a decir: «¿Se pretende poner entre la espada y la pared al honesto investigador objetándole, por ejemplo, que la razón humana jamás puede rivalizar con la divina? En verdad, esta objeción no logrará inquietarle en ningún momento, pues incluso el conocimiento de la naturaleza divina de esta fe y de este deber de obediencia ha de someterse al tribunal de la razón humana». Friedländer ya no se sirve de la separación de razón e historia para salvar la religión judía, sino que hace de ella un instrumento para abandonar lo antes posible la religión. Para Mendelssohn, libertad significaba libertad de formación y garantizaba la posibilidad de «hacer consideraciones sobre sí mismo y sobre su religión». Ahora, en cambio, la consideración de la religión judía es expresamente un instrumento para transformar «la situación política» de los judíos. Y el discípulo de Mendelssohn contradice abiertamente a su maestro, que había dado este consejo: «Adaptaos a las costumbres y a las circunstancias del país al que os hayáis trasladado; pero permaneced siempre fieles a la religión de vuestros padres. ¡Llevad ambas cargas como podáis!». Friedländer contradice claramen-

10. *Ibid.*,pág. 39: «Probablemente, lo mejor que ha podido pasarles a los judíos es haber superado paulatinamente su nostalgia del Mesías y de Jerusalén, esperanza que la razón abandona por considerarla una quimera. Ciertamente, es posible que quienes se encierran en sus celdas o quienes se han alejado de los asuntos de este mundo todavía alberguen en su alma deseos como éstos; pero la mayoría de los judíos, al menos en Alemania, Holanda y Francia, ya no alimentan esta idea, que sin duda acabará desapareciendo totalmente».

te a su maestro cuando, apelando a la Ilustración, a la razón y al sentimiento moral —que es idéntico en todos los hombres—, se ofrece para liderar «la incorporación de los judíos a la sociedad».

En 1799, sin embargo, este ofrecimiento llega ya demasiado tarde. El preboste Teller, al que va dirigido, lo acoge con frialdad. Y Schleiermacher se defiende enérgicamente contra estos incómodos intrusos. Atribuye significativamente la «carta» a «la vieja escuela de nuestra literatura»,[11] y contra la apelación a la razón y al sentimiento moral esgrime lo más propio del cristianismo, que estos intrusos no pueden sino adulterar. La razón no tiene nada que ver con el cristianismo. Schleiermacher quiere proteger lo característico de su propia religión contra lo que define a la religión ajena. La razón sólo permite alcanzar un acuerdo parcial, es válida en el plano político, pero no en el religioso. Schleiermacher es partidario de una rápida integración. Pero, para él, esta integración no será el principio de esa completa asimilación que proponen los judíos. «El estilo de la Ilustración», que declara que todos los hombres han sido creados iguales y que desea volver a hacerlos iguales, se ha convertido en algo «odioso». Schleiermacher exige la subordinación del ceremonial a la ley del Estado y el abandono de la esperanza mesiánica. Friedländer propone ambas cosas, sin darse cuenta de la pérdida que esto podría suponer. Su pretensión es apartar todo aquello que pueda constituir un obstáculo para la razón, que es igual para los cristianos que para los judíos; y espera que los cristianos hagan exactamente lo mismo. Veinte o treinta años antes, cuando Lavater exigía a Mendelssohn que examinase todos los argumentos a favor o en contra del cristianismo y que sólo después se decidiese, como «habría hecho un Sócrates», el ofrecimiento de Friedländer no hubiese sido tan absurdo como ahora lo consideran Schleiermacher y toda la Alemania culta.

En la conciencia histórica de Alemania ha tenido lugar un cambio del que Herder es la figura más representativa. Herder

11. Schleiermacher, *Briefe, bei Gelegenheit... des Sendschreibens*, 1779. *Werke*, I, vol. 5, págs. 6 y sigs.

había empezado haciendo una crítica de su época, la época de la Ilustración. Su obra *Otra Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad* se publica en 1774, en pleno auge de la Ilustración, y no tiene ninguna influencia en la generación anterior. Pero su influencia en el Romanticismo será grande y decisiva. La obra de Herder arremete contra la omnipotencia de la razón y contra su pobre utilitarismo. Arremete, además, contra el hombre que «detesta lo maravilloso y lo oculto». Arremete, finalmente, contra una historiografía que, siguiendo a Voltaire y a Hume, olvida la realidad en beneficio de las traídas y llevadas potencialidades humanas.

Como hemos podido ver, en su recepción de las ideas de Lessing, Mendelssohn subrayaba fundamentalmente el aislamiento del hombre que piensa por sí mismo. Herder, como hará después el Romanticismo (es decir, la tradición alemana que merece la mayor consideración en relación con la cuestión judía), se aparta de esta concepción y prolonga el descubrimiento de la historia iniciado por Lessing.

Herder critica la tesis de Lessing de que la educación no añade al hombre nada distinto de lo que éste ya es por naturaleza: «Si el hombre fuese siempre lo que es y se limitase a desarrollar su esencia independientemente de toda realidad exterior, ciertamente podría haber una historia del hombre, pero no de los hombres, no del género humano». Pero el hombre vive en el seno de una «cadena de individuos», «la tradición sale a su encuentro, da forma a su cabeza y estructura sus miembros».[12] En este mundo, la razón pura y el bien puro están «diseminados». Ningún individuo puede ya aprehenderlos. Así como en Lessing no hay un anillo auténtico, el individuo tampoco es nunca él mismo; el individuo cambia, se transforma, «adopta múltiples formas [...], es un eterno Proteo». Este ser siempre cambiante depende de realidades que están fuera del alcance de los hombres, depende del «tiempo, del clima, de las necesidades, del mundo, del destino». Lo decisivo ya no es, como pa-

12. *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, I, 9ª parte, Libro I.2 (trad. cast.: *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Losada, 1959).

ra la Ilustración, la pura posibilidad, sino la realidad de la existencia humana concreta. La verdadera diferencia entre los hombres es más importante que su igualdad «esencial». «Sin duda, el más cobarde de los bribones puede convertirse en el más valeroso de los héroes, pero entre esta remota posibilidad y la realidad de su existencia, de su ser, media un abismo.»[13]

Así pues, aquí la razón no se erige en juez de la realidad histórica del hombre, sino que es el «producto de toda la experiencia acumulada por el género humano».[14] Este producto es esencialmente inconcluso.[15] Herder se hace eco de la «eterna búsqueda» que es propia del concepto de verdad de Lessing, pero transformándola; pues aunque Lessing aplaza indefinidamente en el tiempo la consecución de la verdad, en él la razón, en tanto que facultad consustancial al hombre, no se ve afectada por esta dinamización. Pero cuando la misma razón, en tanto que «producto de la experiencia», es dinamizada, el lugar del hombre en la evolución del género humano ya no está determinado de forma unívoca: «No hay historia en el mundo que se base en principios abstractos *a priori*». Del mismo modo que Lessing se niega a concebir la verdad como una posesión definitiva de la que se pueda gozar tranquilamente, pues considera que tal posesión es inapropiada para el ser humano, Herder se niega a reconocer la razón pura como la única posibilidad de la única verdad. Contra la razón única, así como contra la verdad única, Herder arguye la infinitud de la historia, y «¿por qué habría de convertirme en un *ser puramente racional*, si yo sólo puedo ser un *hombre*, y si mi existencia, lo mismo que mi conocimiento y mi fe, no es más que una ola en el mar de la historia?». De acuerdo con esto, Herder invierte la relación entre razón e historia: la razón queda sometida a la historia, «pues la abstracción no puede imponer sus leyes a la historia».

La primacía de la razón, de la mayoría de edad y de la autonomía humanas toca a su fin: la historia, el destino del hombre,

13. *Auch eine Philosophie...* (trad. cast.: *Otra Filosofía de la Historia para la educación de la humanidad*, en *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982).

14. *Erlauterungen zum Neuen Testament*, I, Libro III.

15. *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, 2ª parte, carta nº 26.

se torna opaca: «Ningún filósofo puede decir cuál es la finalidad última [de los pueblos], o cuál ha podido ser». En su opacidad, la historia se convierte en algo sobrehumano, impersonal, pero jamás en Dios. De este modo se pierde definitivamente la trascendencia de lo divino, «la religión no puede ser sino la consecución de fines a través de los hombres y para los hombres».

La afirmación de la primacía de la historia sobre la razón es paralela al cuestionamiento de la igualdad de todos los hombres. Cuanto más profundamente penetra la historia en la vida, tanto más diferenciada es ésta. Esta diferenciación se desarrolla a partir de una igualdad originaria. Cuanto más antiguo es un pueblo, tanto más se distingue de todos los demás.[16] Sólo la historia es la responsable de la diferenciación de individuos y pueblos. La diferencia no estriba ni en la disposición natural, ni en las capacidades, ni en el carácter, sino más bien en la irrevocabilidad de todo acontecer humano, en el hecho de que éste tiene un pasado que no es posible obviar.

Con el descubrimiento de la irrevocabilidad de todo acontecer humano, Herder se convierte en uno de los grandes intérpretes de la historia. Asimismo, con él la historia de los judíos se presenta por primera vez en Alemania como una historia marcada esencialmente por la posesión del Antiguo Testamento. Esto introduce un cambio en la consideración de la cuestión judía, tanto por parte de los no judíos como por parte de los propios judíos. Este cambio, además, es el resultado de la nueva significación que Herder da a los conceptos de formación y tolerancia, conceptos decisivos en esta discusión.

Herder entiende la historia de los judíos como ellos mismos interpretan esta historia, esto es, como la historia del pueblo elegido por Dios.[17] Para él, su dispersión es el comienzo y la condición de su influencia en el género humano.[18] Herder sigue la

16. *Ideen...*, I, 7ª parte, *Zusätze zu der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts*. 5.

17. *Ideen...*, III, 12ª parte, Libro III, *Ebräer*. «Así pues, no me avergüenzo de basarme en la historia de los hebreos tal como ellos mismos la cuentan...»

18. *Ibid.*, «Los judíos se dispersan por todas las naciones del mundo romano y con esta dispersión comienza su influencia en la humanidad, una influencia que difícilmente habría sido tan grande de haber permanecido en su propio país...»

historia de los judíos hasta el presente y presta especial atención a su peculiar actitud ante la vida, que se caracteriza por atenerse al pasado y por su esfuerzo por conservarlo en el presente. Su lamento de la inmemorial destrucción de Jerusalén, su esperanza en el Mesías indicarían que «en cierto modo, las ruinas de Jerusalén están depositadas en el mismo corazón del tiempo».[19] Su religión no es ni una fuente de prejuicios, ni la religión de la razón de Mendelssohn, sino la «inalienable herencia de su pueblo». Al mismo tiempo, Herder ve que su historia, que se remonta a la Ley de Moisés, es inseparable de ésta,[20] y que por lo tanto coincide plenamente con la observancia de la Ley. Pero, además, esta religión es una religión de Palestina, y acatarla significa seguir siendo el pueblo de Palestina y, por ende, «un pueblo asiático extraño en el seno de Europa». Así, Herder no reconoce su igualdad con el resto de pueblos —para la Ilustración, la única forma de reconocerles su humanidad—, sino que subraya su diferencia. Esto no equivale en modo alguno a rechazar la asimilación, que se exige incluso de forma más radical, pero sobre otra base. Mientras que en Lessing y en Dohm la discusión de la cuestión judía todavía estaba guiada fundamentalmente por la cuestión religiosa y su tolerancia, en Herder la asimilación se convierte en una cuestión de emancipación y de este modo en una cuestión de Estado. Precisamente porque Herder se toma completamente en serio la fidelidad de los judíos a la «religión de sus padres», es capaz de ver en ella una aspiración nacional; la religión judía pasa a ser la religión de otra nación. Ahora ya no se trata ni de tolerar otra religión, de la misma forma que hemos de tolerar tantos prejuicios, ni de mejorar una situación social penosa, sino de que Alemania incorpore en su seno otra nación.[21] Así pues, Herder considera el presente *sub specie* del pasado. El hecho de que, pese a la continua opresión, los judíos no hayan sucumbi-

19. *Die Denkmale der Vorwelt*, 1ª parte.
20. *Briefe das Studium der Theologie betreffend*, carta nº 4.
21. Adrastea: «Pero en qué medida esta Ley, así como las formas de vida y de pensamiento que se derivan de ella, es apropiada en *nuestro Estado*, esto ya no es una simple cuestión religiosa, un asunto de opinión y de fe, sino una auténtica *cuestión de Estado*».

do, sino que, aunque sea de forma parasitaria, hayan intentado adaptarse a un mundo que les es extraño, es algo que Herder también entiende desde el punto de vista de la historia del pueblo judío.[22] De lo que ahora se trata es de hacer productivo el carácter parasitario de la nación judía. En qué medida es posible tal asimilación manteniendo al mismo tiempo la Ley judía es una cuestión de Estado, y en qué medida es posible algo así, una cuestión de educación y de formación, lo que para Herder significa de humanización.

El término «humanidad» queda definido mediante dos conceptos: formación y tolerancia. Herder arremete violentamente contra el concepto ilustrado de formación entendido como autonomía del pensamiento, al que le reprocha su absoluta falta de realidad. Esta clase de formación no se nutre de experiencia alguna, y no se traduce en «hechos», no tiene «aplicación en ninguna esfera de la vida». Es incapaz de formar a hombre alguno, pues olvida la realidad de la que éste procede y en la que se halla. La «retirada de la formación», de la verdadera formación, de aquella que realmente «preforma, forma y sigue formando», está dominada por la fuerza del pasado, por la «fuerza eterna y silenciosa de una forma previa, de un modelo, o de una sucesión de modelos». La Ilustración es incapaz de conservar este pasado.

La educación a través de la formación, tal como la entiende Herder, no puede equivaler a una simple imitación de estos «modelos», pues él mismo ha afirmado la absoluta unicidad de la historia, incluso de lo más grande y genial en ella. La formación busca el elemento formativo en la comprensión de las formas previas o modelos. Esta *comprensión* (*Verstehen*), que constituye un acceso completamente nuevo a la realidad y que nada tiene que ver con la interpretación de la Sagrada Escritura, ni con la polémica, ni con la simple credulidad, implica la satisfacción de una *exigencia* formulada por la realidad, a saber: tomar la realidad tal como realmente fue, sin atribuirle fines o se-

22. Véase *Ideen...*, III, 12ª parte, Libro VI, *Weitere Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*.

gundas intenciones; y mantener una distancia en relación con el pasado: evitar confundirse con él, tomar completamente en serio el espacio de tiempo que media entre él y el sujeto de la comprensión, incorporar esa distancia en el acto de comprensión. De este modo, desde el punto de vista de su contenido, la historia no es vinculante para el que la comprende, que se acerca a ella como una historia única y efímera. Su función formativa radica en la comprensión como tal. Esto constituye la base de una nueva idea de tolerancia. Todo hombre, al igual que toda época, tiene su propio destino, cuya unicidad ya nadie puede juzgar; es la misma historia la que, en su inexorable continuidad, adopta el papel de juez. La tolerancia, «excelencia de unas pocas almas privilegiadas por el Cielo», ya no descubre lo humano como tal, sino que lo comprende. Y lo comprende justamente en todas sus formas y transformaciones; comprende su naturaleza única y efímera. La tolerancia es el correlato de la distancia que mantiene el hombre bien formado en el acto de comprensión.

De este modo, Herder devuelve a los judíos su propia historia de una forma indirecta muy peculiar; la historia se convierte en historia *comprendida*. En tanto que acontecer, la historia es tomada completamente en serio, pero sin creer ya inmediatamente en quien guió originariamente esta historia. El proceso de secularización es irremediable, ya no es posible dar marcha atrás. Esta restitución indirecta de la historia destruye totalmente el pasado tal como lo entienden los judíos. Pues, efectivamente, si para Herder este pasado, al igual que cualquier otro, está ligado a un tiempo que ya no ha de volver, para los judíos este pasado es precisamente aquello que hay que arrancar constantemente al tiempo y al declinar que éste comporta. Ciertamente, Herder devuelve al judío asimilado la historia tal como éste la entiende, pero se trata ya de una historia sin Dios; de este modo aniquila la libertad que aquél adquirió en su recepción de la Ilustración, que ya se hallaba *vis à vis de rien*, y lo somete a la fuerza del destino, pero no al poder de Dios. La Ilustración mantenía al menos una relación directa con el contenido de la historia cuando lo criticaba, lo rechazaba, lo defendía o lo con-

vertía conscientemente en otra cosa. Esta comprensión de la historia, en cambio, elimina definitivamente el carácter vinculante de todo contenido en beneficio del acontecer mismo. Para los judíos, esta destrucción del contenido de la historia significa la destrucción de todo vínculo histórico; pues lo que define su historia es precisamente el hecho de que, después de la destrucción del Templo, en cierto sentido ha sido la misma historia la que ha destruido ese «*continuum* de las cosas» que Herder salva del abismo. Por eso la defensa de la religión judía por parte de Mendelssohn y su intento de salvar el «contenido eterno», por más ingenuo que hoy pueda parecernos, no carecía totalmente de sentido. Este intento todavía era posible sobre la base de la Ilustración; aunque de forma residual, el judío todavía conservaba algún vínculo con su historia, que ahora desaparece totalmente. El propio Herder considera esta desvinculación como algo positivo y afirma: «En *Natán el Sabio*, Lessing ha descrito perfectamente esta falta de prejuicios de los judíos cultos, su forma más natural de ver las cosas; ¿y quién podría contradecirle, si ciertamente el judío está libre de muchos prejuicios políticos de los que a nosotros nos cuesta deshacernos o de los que no podemos deshacernos en absoluto?». Herder pone de relieve la falta de prejuicios de los judíos cultos, es decir, de aquellos que carecen de todo vínculo con cualquier contenido, con el que, pese a toda la «cultura», el mundo no judío sigue ligado en virtud del *continuum* temporal. Al mismo tiempo, Herder pretende hacer de la necesidad una virtud y presentar como positivas las cualidades de los judíos que un presente malo —en la forma de indigencia social o de diáspora— les obligó a desarrollar, el mismo que hizo necesaria una doble vigilancia: en lo económico y en la exégesis bíblica.[23] Si sólo los judíos son personas «cultas» en el sentido de Herder, la humanidad ha logrado recuperarlos; pero, conforme a su propia forma de ver las

23. «Bajo los tormentos sufridos por este pueblo durante siglos, ¿qué otro pueblo hubiese sido capaz de mantenerse en el grado de cultura en el que lo ha situado su trascendental Libro de los Libros, la recopilación de sus Santas Escrituras, así como su aritmética y su literatura? La necesidad y su laboriosidad le han proporcionado una agudeza que sólo a un ciego puede pasarle desapercibida.»

cosas, esto significa que han dejado de ser el pueblo elegido por Dios. «Vencidos los viejos prejuicios nacionales; abandonadas las costumbres que no encajan con nuestra época ni con nuestras circunstancias, ni siquiera con nuestro clima, los judíos ya no son esclavos [...] sino gente integrada en los pueblos cultos [...] que trabaja en la construcción de la ciencia, de la cultura del género humano [...] Para hacer de ellos personas honestas, no es necesario concederles ventajas en el ámbito comercial, son ellos mismos los que avanzan en esta dirección en virtud de sus méritos como seres humanos, como científicos y como ciudadanos. Allí donde viven y trabajan de forma honrada, allí está su Palestina.»

Esto vuelve a colocar a los judíos en un estado de excepción que en la Ilustración, que no tenía un sentido histórico muy desarrollado, todavía pudo quedar oculto. La plena igualdad de Lessing sólo exigía de los judíos humanidad, algo que finalmente, sobre todo en la interpretación de Mendelssohn, también podían lograr. Aquí, en cambio, se les pide que sean especiales, y en tanto que tales se les incluye indiferenciadamente en la «cultura del género humano», después de que la «formación», la distancia característica del acto de comprensión, haya destruido todos los contenidos en los que los judíos podían basar su especificidad. Si Schleiermacher rechaza el ofrecimiento de Friedländer, es porque desea salvar tanto lo que define al cristianismo como la especificidad del judaísmo. De los judíos se espera una comprensión de su propia situación histórica, una expectativa que difícilmente pueden satisfacer, pues su existencia en el mundo no judío está íntimamente relacionada con la argumentación esencialmente ahistórica de la Ilustración. Los judíos se ven obligados a dar constantes «salti mortali», a adaptarse a la realidad a saltos; no pueden confiar en una evolución «natural», «continuada»,[24] pues el mundo no judío no les procura lugar alguno desde el que poder iniciar tal evolución.

Así, los judíos se convierten en los sin historia de la historia. La comprensión herderiana de la historia les ha arrebatado su

24. W. y C. v. Humboldt, *Briefwechsel*, vol. 4, nº 236, pág. 462.

pasado. Vuelven a estar *vis à vis de rien*. En el seno de una realidad histórica, en el seno de un mundo europeo secularizado, se ven obligados a adaptarse de alguna manera a este mundo, a formarse. Sin embargo, para ellos la cultura es necesariamente todo aquello que está fuera del mundo judío. Como se les ha privado de su propio pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura es la única posibilidad de soportar esta realidad. Si aquélla es fundamentalmente comprensión del pasado, el judío «culto» necesita constantemente de un pasado que le es ajeno. Llega a este pasado a través de un presente que ha de comprender, pues fue implicado en él. Para poder entender el presente, hay que comprender el pasado de forma clara y explícita. La explicitación del pasado es la formulación positiva de la distancia que Herder reclama del hombre culto, una distancia que los judíos mantienen desde el principio. Así, del carácter ajeno de la historia surge la historia como tema específico y legítimo de los judíos.[25]

25. Algo que sólo ha comprendido la «Sociedad cultural y científica judía» bajo la égida de Leopold Zunz.

EL SIONISMO. UNA RETROSPECTIVA

I

La última resolución del ala mayoritaria y más influyente de la Organización Sionista Mundial significó la culminación de cincuenta años de política sionista. En su última asamblea anual, que tuvo lugar en octubre de 1944 en Atlantic City, todos los sionistas estadounidenes, desde la derecha hasta la izquierda, reclamaron de forma unánime la constitución de una «comunidad judía libre y democrática» que «abarcase de forma indivisa e íntegra la totalidad de Palestina». Esta resolución representa un verdadero punto de inflexión en la historia del sionismo, pues pone de manifiesto que el programa sionista, tan duramente combatido durante tanto tiempo, ha acabado imponiéndose. La resolución de Atlantic City va incluso más allá del Programa Biltmore (1942), en el que la minoría judía reconocía a la mayoría árabe como una minoría y le concedía unos derechos. La resolución de Atlantic City ni siquiera menciona a los árabes, de modo que éstos sólo pueden elegir entre la emigración voluntaria o su transformación en ciudadanos de segunda clase. Con esta resolución parece admitirse que, si el movimiento sionista no ha puesto al descubierto sus verdaderos objetivos, ha sido únicamente por una cuestión de oportunismo. Todo parece indicar que estos objetivos relativos a la futura constitución política de Palestina, coinciden totalmente con los objetivos de los sionistas extremistas.[1]

La resolución de Atlantic City asesta un golpe mortal a los partidos judíos de Palestina que han predicado incansablemente la

1. Este programa fue ratificado por la Conferencia Mundial Sionista que se celebró en Londres en agosto de 1945.

necesidad de un entendimiento entre árabes y judíos. En cambio, esta resolución refuerza considerablemente a la mayoría liderada por Ben Gurion, a la que las numerosas injusticias cometidas en Palestina y las terribles catástrofes que han tenido lugar en Europa han conducido a un nacionalismo hasta ahora desconocido.

La prolongación de las discusiones oficiales entre «sionistas universales» (*allgemeinen Zionisten*) y revisionistas sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta que los primeros no están completamente convencidos de que sus exigencias hayan de cumplirse, por lo que consideran conveniente plantear exigencias máximas como puntos de partida para alcanzar futuros compromisos, mientras que los segundos son nacionalistas convencidos e inflexibles. Por otra parte, los sionistas universales han puesto sus esperanzas en la ayuda de las grandes potencias, mientras que los revisionistas se muestran bastante decididos a encargarse ellos mismos del asunto. A primera vista, esto puede parecer torpe e ingenuo, pero acabará reclutando numerosos adeptos entre los defensores más firmes e idealistas del judaísmo.

Sin embargo, el cambio verdaderamente importante es que ahora todos los grupos sionistas están de acuerdo en lo que se refiere al fin último, que en la década de 1930 apenas podía mencionarse, pues todavía era tabú. Expresando tan abiertamente este fin en un momento que ellos consideran decisivo y oportuno, los sionistas han arruinado la posibilidad de entablar conversaciones con los árabes, pues independientemente de lo que les ofrezcan, pasará mucho tiempo hasta que éstos vuelvan a confiar en ellos. A su vez, esto facilita las cosas para que una potencia extranjera se encargue del asunto sin preguntar su opinión a las partes verdaderamente afectadas. Así pues, los propios sionistas han contribuido a crear ese «trágico conflicto» que sólo puede resolverse cortando el nudo gordiano.

Sin duda, sería enormemente ingenuo pensar que este recurso expeditivo ha de redundar necesariamente en beneficio de los judíos, y tampoco hay razones para creer que ha de con-

ducir a una solución definitiva. O más exactamente: mañana mismo, el gobierno británico podría decidir dividir el país, plenamente convencido de haber dado con la forma más idónea de conciliar las exigencias de árabes y judíos. Entre los británicos, esta manera de ver las cosas sería muy comprensible, pues de hecho esta división podría representar una forma aceptable de conciliar una administración colonial antijudía y favorable a los árabes y la opinión pública inglesa, que es más bien favorable a los judíos, una conciliación que supuestamente conduciría a un cambio de opinión de los ingleses en relación con la cuestión de Palestina. Sin embargo, es totalmente absurdo creer que una nueva división de un territorio tan pequeño, cuyas fronteras actuales son el resultado de dos separaciones previas —primero de Siria y después de Transjordania—, puede resolver el conflicto entre dos pueblos, especialmente cuando en regiones mucho más vastas la solución territorial no consigue zanjar conflictos similares.

De por sí, un nacionalismo basado exclusivamente en la fuerza bruta de una nación es ya bastante malo. Pero todavía peor es un nacionalismo que depende totalmente de la fuerza de un país extranjero. Éste amenaza ser el destino del nacionalismo judío y del futuro Estado judío, que inevitablemente tendrá como vecinos a países y pueblos árabes. Ni una mayoría judía en Palestina, ni el desplazamiento de la población árabe que los revisionistas exigen abiertamente, lograrían cambiar esencialmente la situación, pues los judíos seguirían viéndose obligados a buscar protección en una potencia extranjera o a llegar a un entendimiento con sus vecinos.

De no alcanzarse tal entendimiento, existe el riesgo de que se produzca inmediatamente una colisión entre los intereses de los judíos, que están dispuestos y obligados a aceptar en el Mediterráneo a cualquier potencia que garantice su existencia, y los intereses de todos los demás pueblos mediterráneos, de modo que mañana mismo, en vez de estar ante un «trágico conflicto», podemos hallarnos ante tantos conflictos irresolubles como países mediterráneos existen. Pues, efectivamente, éstos pueden reclamar un *mare nostrum* exclusivo para los países cu-

ya zona de asentamiento limite con el Mediterráneo, y a largo plazo pueden arremeter contra toda aquella potencia extranjera, y por lo tanto intrusa, que cree o tenga unos intereses en la región. Estas potencias extranjeras, por más poderosas que sean, no pueden permitirse que los árabes, uno de los pueblos mediterráneos más numerosos, se vuelvan contra ellos. En la actual situación, si estas potencias han de ayudar a la creación de un Estado judío, sólo podrán hacerlo sobre la base de un amplio consenso que tenga en cuenta el conjunto de la región y las necesidades de todos los pueblos que la habitan. Pero si los sionistas siguen ignorando a los pueblos mediterráneos y sólo tienen ojos para las grandes potencias extranjeras, aparecerán ante los demás como meros instrumentos de éstas, como agentes de intereses extranjeros y enemigos. Los judíos, conocedores de la historia de su propio pueblo, deben saber que esa situación solamente puede desencadenar un nueva ola de odio hacia ellos; el antisemitismo de mañana dirá que los judíos no sólo se han aprovechado de la presencia de las potencias extranjeras en la región, sino que han sido ellos quienes verdaderamente la han urdido y que por lo tanto han de responsabilizarse de las consecuencias.

A los grandes países que pueden permitirse el lujo de participar en el juego del imperialismo no les resulta difícil cambiar la Tabla Redonda del rey Arturo por la mesa de póquer; pero los pequeños países que entran en este juego arriesgando sus propios intereses e intentan imitar a los grandes, suelen acabar pagando los platos rotos. En su intento de participar «de forma realista» en ese comercio de caballos que es la lucha por el petróleo en Oriente Próximo, desgraciadamente los judíos se comportan como esa gente que, sintiéndose atraída por este negocio, pero faltándole el dinero y los caballos, decide compensar esta doble carencia imitando los gritos que suelen acompañar a estas ruidosas transacciones.

II

El desencadenante de este desplazamiento hacia el revisionismo en el seno de la Organización Sionista fue la agudización de los conflictos políticos durante los últimos diez años. Pero ninguno de estos conflictos era nuevo; lo verdaderamente novedoso era una situación que obligaba al sionismo a dar respuesta a preguntas que rehuía desde hacía al menos veinte años. Con Weizmann en el cargo de portavoz de política exterior y en virtud de los grandes éxitos de los judíos palestinos, la Organización Sionista había desarrollado una extraordinaria capacidad para evitar o para dar una respuesta ambigua a las cuestiones políticas importantes. Por sionismo podía entenderse cualquier cosa; el acento, sobre todo en los países europeos, se ponía en su elemento puramente «ideológico».

En vista de las decisiones actuales, un observador neutral y no demasiado informado puede pensar que esta ideología era un discurso deliberadamente ambiguo cuyo propósito era precisamente ocultar unos objetivos políticos. Esta interpretación, sin embargo, no haría justicia a la mayoría de los sionistas. Lo cierto es que la ideología sionista, al menos en la versión de Herzl, mostraba una clara tendencia a las posiciones que posteriormente se denominarían revisionistas, y sólo podía desmarcarse de ellas apartando la vista de los problemas políticos reales.

Fueron muy pocos los problemas políticos concretos que determinaron el destino del movimiento en su conjunto. La cuestión fundamental era la referida a qué tipo de cuerpo político debían formar los judíos palestinos. Los revisionistas, que no querían darse por satisfechos con una mera «patria nacional», lograron imponer su pretensión de un Estado nacional. Esto desembocó casi automáticamente en la siguiente cuestión, a saber, qué relación debía existir entre este cuerpo político y los judíos en la diáspora.

En este punto surge el conflicto de la doble lealtad, al que nunca se le dio una respuesta clara y que es una cuestión insoslayable para el movimiento nacional de un pueblo asentado

en múltiples Estados nacionales y que no está dispuesto a renunciar a sus derechos políticos y civiles en tales Estados. El presidente de la Organización Sionista Mundial y de la Jewish Agency for Palestine es, desde hace veinte años, un súbdito británico cuyo patriotismo y lealtad a Gran Bretaña están fuera de toda duda. El problema es que el mero hecho de tener pasaporte británico lo lleva directamente a mantener una teoría de la armonía preestablecida entre los intereses judíos y británicos en Palestina. Esta armonía puede existir o no; sea como fuere, esta situación recuerda muchísimo a tesis similares defendidas por los asimilacionistas europeos. En este punto, la respuesta de los revisionistas —o al menos de su ala extremista en Estados Unidos, el Hebrew Committee for National Liberation— también tiene muchas posibilidades de ser aceptada por el sionismo, pues encaja perfectamente con la ideología de la mayoría de los sionistas y satisface plenamente sus actuales necesidades.

Según esta respuesta, en Palestina nos hallamos ante una nación hebrea y en la diáspora ante un pueblo judío. Esta respuesta concuerda con la antigua teoría de que sólo regresarán unos pocos, y que éstos son la élite del pueblo judío, de la que depende completamente su supervivencia. Además, esto tiene la extraordinaria ventaja de que cuadra perfectamente con la necesidad de reformular el programa sionista para Estados Unidos. Aquí ni siquiera se mantiene ya la apariencia de una voluntad de regresar a Palestina, por lo que el sionismo ha perdido de vista el objetivo que lo acompañó desde el principio: transformar la vida de los judíos en la diáspora. En efecto, la distinción entre el «pueblo judío» en Estados Unidos y la «nación hebrea» en Palestina podría resolver, al menos desde un punto de vista teórico, el problema del conflicto de lealtades de los judíos estadounidenses.

Igual de importante es la cuestión, para la que todavía no se ha encontrado una respuesta, de qué deberían hacer los judíos contra el antisemitismo, qué tipo de defensa o de explicación puede proporcionar o proporcionará el nuevo movimiento nacional, que a fin de cuentas se formó a raíz de la agitación an-

tijudía de finales del siglo pasado. Desde la época de Herzl, el antisemitismo ha venido siendo aceptado con absoluta resignación como un «hecho», por lo que se ha pretendido afrontarlo «de forma realista», es decir, no sólo se ha estado dispuesto a hacer negocios con los enemigos del pueblo judío, sino incluso a rentabilizar desde un punto de vista propagandístico la hostilidad contra los judíos. En relación con este punto, tampoco resulta demasiado fácil establecer una diferencia entre los revisionistas y los sionistas universales. En efecto, si los revisionistas han recibido duras críticas de los demás sionistas por haber negociado con la Polonia antisemita de preguerra la evacuación de un millón de judíos polacos, con el fin de obtener el apoyo de Polonia a las exigencias sionistas extremas formuladas ante la Sociedad de Naciones y de este modo presionar al gobierno británico, por su parte los sionistas universales han estado constantemente en contacto con el gobierno de Hitler en relación con el tema de los desplazamientos de población.

El último de los problemas actuales, y sin duda el más importante, es el conflicto árabe-judío en Palestina. La actitud inflexible de los revisionistas es por todos conocida. Siempre han reclamado la totalidad de Palestina y de Transjordania y fueron los primeros que propusieron el desplazamiento a Irak de los árabes palestinos, una propuesta que unos años antes también había sido considerada seriamente en los círculos de los sionistas universales. Dado que la última resolución de la Organización sionista estadounidense, de la que ni la Jewish Agency ni la Palestine Vaad Leumi se diferencian demasiado, apenas deja otra opción a los árabes que la aceptación del estatus de minoría en Palestina o la emigración voluntaria, hemos de decir que en este punto los revisionistas, aunque todavía no han logrado imponer sus métodos, sí han impuesto sus principios.

La única diferencia clara entre los revisionistas y los sionistas universales estriba actualmente en su posición frente a Inglaterra, pero esta diferencia no implica una divergencia política fundamental. El sentimiento profundamente antibritánico de los revisionistas lo comparten en Palestina muchos de los judíos que han tenido alguna experiencia con la administra-

ción colonial británica. Además, en este sentido los revisionistas se alegran del apoyo brindado por numerosos sionistas estadounidenses, que o han hecho suya la desconfianza estadounidense hacia el imperialismo británico o desean que sea Estados Unidos, y no Gran Bretaña, la futura gran potencia en Oriente Próximo. El último obstáculo para su triunfo en esta zona es Weizmann, que cuenta con el apoyo de la Organización Sionista Inglesa y de una pequeña minoría en Palestina.

III

En términos generales, podríamos decir que el movimiento sionista se fundó a partir de dos ideologías políticas típicas de la Europa del siglo XIX, el socialismo y el nacionalismo. Mucho tiempo antes de la aparición del sionismo, existió cierta relación entre estas dos doctrinas aparentemente opuestas, concretamente en el seno de movimientos nacionales revolucionarios de pequeños pueblos europeos que estaban oprimidos tanto social como nacionalmente. Sin embargo, esta vinculación jamás existió en el seno del movimiento sionista. Al contrario, desde un principio este movimiento estuvo dividido entre los movimientos sociales revolucionarios que tuvieron su origen en las masas del Este de Europa y el deseo de una emancipación nacional, al que Herzl y sus seguidores dieron expresión en Europa Central. Lo paradójico de esta división era que los movimientos sociales revolucionarios representaban un movimiento popular cuyo origen real era la opresión nacional, mientras que el deseo de emancipación nacional originado por la discriminación social se convirtió en el credo político de los intelectuales.

En el Este de Europa, el sionismo mostró durante mucho tiempo tanta afinidad con el socialismo de Tolstoi que para sus seguidores éste se convirtió prácticamente en la única ideología. Los sionistas marxistas creían que el lugar ideal para «normalizar» socialmente la vida de los judíos era Palestina, donde crearían las condiciones necesarias para que los judíos pudiesen participar en la universal lucha de clases de la que el gueto

había excluido a las masas judías. Esto les procuraría una «base estratégica» para su ulterior participación en la revolución mundial y en la sociedad del futuro, una sociedad sin clases ni naciones (Borochov). Aquellos que adoptaron la variante oriental del sueño mesiánico partieron hacia Palestina, con el propósito de encontrar una especie de redención personal a través del trabajo en el seno de una colectividad (A. D. Gordon). Libres de la ignominia de la explotación capitalista, allí podrían realizar inmediatamente los ideales predicados por ellos mismos y construir el nuevo orden social que en las teorías sociales revolucionarias de Occidente sólo era un sueño lejano.

Los sionistas socialistas alcanzaron su objetivo cuando se asentaron en Palestina; con esto consideraron colmadas todas sus aspiraciones nacionales. Por absurdo que hoy pueda parecernos, no temían en absoluto que pudiese surgir algún conflicto con quienes habitaban la Tierra Prometida; la existencia de los árabes no les preocupó en ningún momento. Nada puede caracterizar mejor la naturaleza totalmente apolítica del nuevo movimiento que esta candidez. Sin duda, estos judíos eran unos rebeldes, pero no se rebelaron tanto contra la opresión de su pueblo como contra el ambiente paralizante y asfixiante del gueto y contra la injusticia que dominaba la totalidad de la vida social. Tenían la esperanza de que esto ya no les afectaría cuando se asentasen en Palestina, nombre que a ellos, pese a haberse emancipado de la ortodoxia judía, seguía sonándoles a gloria. Huyeron a Palestina como quien desea huir a la Luna para librarse de este mundo y de su maldad. Fieles a sus ideales, se dirigieron a la Luna, y la extraordinaria fuerza de su fe les permitió crear pequeñas islas de perfección.

El movimiento chaluz y kibbutz surgió a partir de estos ideales sociales. Sus seguidores, que en sus respectivos países de origen eran una pequeña minoría, apenas constituyen hoy una minoría más amplia entre los judíos palestinos. No obstante, lograron crear un nuevo tipo de judío, una nueva especie de aristocracia con sus propios valores: un auténtico desprecio por la riqueza material, la explotación y la vida burguesa; una vinculación sin par de cultura y trabajo; una realización de la

justicia social en el seno de su pequeña comunidad y un sano orgullo por su prosperidad, fruto de su propio trabajo, asociado a una sorprendente ausencia de cualquier deseo de propiedad privada.

Sin embargo, estos grandes logros no tuvieron ningún efecto político claro. Los pioneros se dieron totalmente por satisfechos con realizar sus ideales en el seno de su pequeña comunidad; indiferentes al destino de su pueblo, apenas se interesaron por la política judía o palestina, y hasta llegaron a sentirse importunados por ella. Como todos los sectarios, intentaron convencer a los demás de las excelencias de su forma de vida, reclutar el máximo número posible de adeptos e incluso hacer que la juventud judía en la diáspora siguiese su ejemplo. Pero una vez instalados en Palestina, e incluso antes de obtener la protección de los distintos movimientos juveniles, estos idealistas se convirtieron en gente satisfecha de sí misma y sólo se preocuparon por la realización personal de elevados ideales, igual de indiferentes que sus maestros al mundo, que por su parte no quería saber nada de los beneficios de vivir en una pequeña comunidad agrícola. En cierto sentido, eran demasiado honrados para participar en la vida política, y los mejores de ellos temían ensuciarse las manos con la política; por otra parte, jamás se interesaron por las circunstancias que rodeaban la vida de los judíos fuera de Palestina, a menos que tales circunstancias condujesen a la llegada de miles de emigrantes a la Tierra Prometida; a ellos, todo aquel judío que no fuese un futuro emigrante sólo les producía fastidio. Así pues, los pioneros dejaron tranquilamente la política en manos de los políticos, siempre que éstos los apoyasen económicamente, no se entrometiesen en su organización social y les garantizasen cierta capacidad de influencia en la educación de la juventud.

Ni siquiera los acontecimientos de 1933 lograron hacer que se interesaran por la política; eran tan ingenuos que creyeron ver en ellos la voluntad divina de desencadenar una oleada de emigración a Palestina como jamás habían soñado. Cuando la Organización Sionista, en contra del sentir mayoritario del pueblo judío, decidió pactar con Hitler el mantenimiento de las pro-

piedades de los judíos alemanes a cambio de vender mercancías alemanas, de inundar con ellas el mercado palestino y de este modo burlar el boicot de los productos alemanes, esta decisión provocó escaso malestar en la patria de los judíos, o al menos entre su aristocracia, entre los llamados *kibbuzniks.* Cuando se les reprochaba que estaban negociando con el enemigo de los judíos y de la clase trabajadora, estos palestinos solían replicar que la Unión Soviética tampoco había interrumpido sus relaciones comerciales con Alemania. De este modo volvían a poner de manifiesto que a ellos sólo les importaba el presente y el futuro del *jischuv*, esto es, el asentamiento de los judíos, y que no les interesaba convertirse en los protagonistas de un movimiento nacional a escala mundial.

Esta aprobación de las relaciones comerciales entre nazis y sionistas, aunque especialmente relevante, es tan sólo uno de los ejemplos que ponen de manifiesto la renuncia a la política por parte de la aristocracia de los judíos palestinos. Pese a su inferioridad numérica, esta aristocracia marcó profundamente los valores sociales en Palestina, pero jamás logró ejercer una influencia en la política sionista. Estos hombres se sometieron constantemente a la Organización (sionista), a la que sin embargo despreciaban, al igual que despreciaban a todo aquel que no se ganase la vida con sus propias manos.

Así, esta nueva clase de judíos, pese a haber acumulado tantas y tan nuevas experiencias en el ámbito de las relaciones sociales, no tenía nada nuevo que decir en el ámbito de la política judía. Al antisemitismo político no supieron hacerle frente de otra forma que repitiendo las viejas trivialidades socialistas o las nuevas trivialidades nacionalistas, como si este tema no les importase absolutamente nada. De su parte no salió ninguna propuesta nueva para solucionar el conflicto árabe-judío (en verdad, el «Estado binacional» de *Hashomer Hazair* no era solución alguna, pues sólo podía hacerse realidad tras la solución del conflicto); se limitaron a tomar partido en favor o en contra de los lemas de la clase trabajadora judía. Por más revolucionarios que fueran su pasado y su ideología, no hicieron la menor crítica a la burguesía judía fuera de Palestina, ni cues-

tionaron el papel del capital financiero judío en la vida política de los judíos. Llegaron incluso a recaudar fondos a través de asociaciones benéficas, un método que aprendieron de la Organización Sionista cuando estuvieron en el extranjero en misión especial. En medio de los violentos conflictos que hoy se desencadenan en Palestina, la mayoría de ellos se han convertido en fieles seguidores de Ben Gurion, que a diferencia de Weizmann ha salido de sus propias filas; con todo, muchos de ellos, siguiendo una vieja tradición, se han negado a participar en la votación; sólo unos pocos han protestado contra el hecho de que la Organización Sionista dirigida por Ben Gurion, cuyas inclinaciones revisionistas fueron severamente criticadas en 1935 por los sindicatos palestinos, se haya hecho eco de la reivindicación de un Estado judío formulada por los revisionistas.

De este modo, el movimiento nacional judío social-revolucionario, que cincuenta años atrás empezó proclamando ideales tan elevados que pasó por alto la realidad concreta de Oriente Próximo y la ruindad del mundo, acabó como la mayoría de los movimientos de este tipo: dando su más firme apoyo no ya a reivindicaciones nacionales, sino a reivindicaciones patrioteras que en realidad no eran una provocación para los enemigos del pueblo judío, sino para sus amigos potenciales y para sus vecinos reales.

IV

Esta trágica renuncia de la vanguardia del pueblo judío a la acción política dejó vía libre a aquellos miembros del movimiento que podemos calificar perfectamente de sionistas políticos. Su sionismo es uno de esos movimientos políticos del siglo XIX que se rodearon de ideologías, cosmovisiones y teorías de la historia. El sionismo, al igual que los movimientos contemporáneos más conocidos, como el socialismo y el nacionalismo, nació de un verdadero entusiasmo por la política, y comparte con ellos el triste destino de haber sobrevivido a las condiciones políticas que lo

hicieron posible y de vagar por las ruinas de nuestro tiempo como una sombra de sí mismo.

El socialismo, que, pese a su superstición materialista y a su ateísmo ingenuo y dogmático, empezó animando al movimiento obrero revolucionario, atormentó durante tanto tiempo la mente y el corazón de sus seguidores con la opresiva «necesidad dialéctica» que éstos acabaron aceptando prácticamente todas las situaciones inhumanas existentes. Y esto fue así porque, por una parte, su genuina exigencia política de justicia y libertad se hizo cada vez más débil y, por otra, porque su fe ciega en un progreso constante y sobrehumano se hizo cada vez más fuerte. Por su parte, el nacionalismo se convirtió en una auténtica calamidad y en una fuente de fanatismo en el momento en que se hizo evidente que el principio de la organización nacional de los pueblos, antaño grandioso y revolucionario, ya no era capaz de garantizar la verdadera soberanía del pueblo en el seno de las fronteras nacionales, ni aún menos de establecer una relación justa entre los pueblos más allá de estas fronteras.

Los judíos experimentaron la presión que procedía de esta situación común a toda Europa en forma de una nueva filosofía hostil, cuyo único objeto de reflexión era el papel de los judíos en la vida política y social. En cierto sentido, fue el antisemitismo el que produjo el asimilacionismo y el sionismo; tanto es así que resulta muy difícil comprender las grandes discusiones en que se enzarzaron estas dos corrientes, y que se prolongaron durante décadas, sin tener en cuenta las tesis más usuales del antisemitismo.

El antisemitismo empezó reflejando un conflicto típico, como el que se produce inevitablemente en el seno de un Estado nacional en el que la identidad fundamental de población, territorio y Estado no puede sino sentirse importunada por la presencia de una segunda nacionalidad que, sea de la forma que sea, también quiere conservar su propia identidad. En el marco del Estado nacional, el conflicto de nacionalidades sólo tiene dos soluciones: la completa asimilación, lo que equivale a la desaparición, o la emigración. Así pues, si los asimilacionis-

tas se hubiesen limitado a predicar el suicidio nacional de los judíos y si los sionistas hubiesen contraatacado defendiendo meramente la supervivencia nacional, habríamos estado ante un verdadero enfrentamiento entre dos partes del pueblo judío. Pero, en vez de liderar esa lucha, ambas partes prefirieron eludir el problema y desarrollar sus respectivas ideologías. La mayoría de los llamados asimilacionistas jamás quisieron la completa asimilación y el suicidio nacional; creían haber hallado un excelente método de supervivencia, que consistía en huir de la historia real y buscar refugio en una historia imaginaria de la humanidad. También los sionistas rehuyeron los conflictos reales y se refugiaron en la doctrina de un eterno antisemitismo que, según ellos, determinaría constantemente las relaciones entre judíos y no judíos y al que el pueblo judío debería fundamentalmente su propia supervivencia como pueblo. De este modo ambos frentes eludieron la ardua labor de combatir el antisemitismo con sus propias armas, es decir, con armas políticas, investigando sus verdaderas causas. Los asimilacionistas se entregaron a su vana tarea de llenar gigantescas bibliotecas con refutaciones que nadie leyó jamás, excepto quizá los sionistas. Obviamente, si éstos se mostraron dispuestos a hacerse eco de esta argumentación tan sumamente simple, de esta propaganda, fue únicamente para extraer la conclusión de que toda argumentación era totalmente vana (lo que, dado el nivel de los «argumentos», era una sorprendente conclusión). Ahora ya nada impedía hablar inútilmente de generalidades y desarrollar los respectivos «ismos». En la discusión sólo se tocaron problemas políticos cuando los sionistas afirmaron que la solución de la cuestión judía a través de la asimilación equivalía al suicidio del pueblo judío. La mayoría de los asimilacionistas no quisieron o no osaron refutar este argumento. Temían ser criticados por los no judíos que aún no se habían dado cuenta de que también ellos, los asimilacionistas, deseaban la supervivencia del pueblo judío y se interesaban por la política judía. Por otra parte, cuando los asimilacionistas hablaban del riesgo de la doble lealtad y de la imposibilidad de ser al mismo tiempo un patriota alemán o francés y un sionista, tocaban un pro-

blema en el que a los sionistas, por razones obvias, no les interesaba entrar.

V

Por más triste que pueda resultarle a quien cree en el principio del gobierno del pueblo y para el pueblo, lo cierto es que una historia política del sionismo no tiene ninguna necesidad de apelar a un movimiento genuinamente nacional y revolucionario surgido en el seno del pueblo judío. La historia política del sionismo ha de ocuparse fundamentalmente de fuerzas que no tienen su origen en el pueblo judío: debería ocuparse de hombres que, en tanto que seguidores de Theodor Herzl, creían tan poco como él en el gobierno del pueblo, aunque también es cierto que todos ellos deseaban de todo corazón hacer algo por el pueblo. Su ventaja era que, además de una cultura general europea, tenían cierta experiencia en el trato con gobiernos. Se denominaron a sí mismos sionistas políticos, término en el que se expresaba claramente su especial y exclusivo interés por las cuestiones de política exterior. A diferencia de ellos, los sionistas de Europa Oriental se interesaban única y exclusivamente por las cuestiones de política interior.

Tras la muerte de Herzl en 1904 y tras el fracaso de todas sus iniciativas políticas, se convirtieron en seguidores del sionismo «práctico» de Weizmann, que defendía la necesidad de hacer progresos prácticos en Palestina para poder alcanzar el éxito político. Sin embargo, en aquel momento esta iniciativa no tuvo demasiado éxito. Antes de la declaración Balfour de 1917, dada la hostilidad de la administración turca y la falta de una garantía política (la famosa Carta de Herzl), fueron muy pocos los judíos que decidieron trasladarse a Palestina. Esta declaración no se hizo a raíz de los éxitos prácticos en Palestina, algo que tampoco se afirmó nunca. De este modo los sionistas prácticos se convirtieron en «sionistas universales», un término que expresa la oposición de su credo ideológico a la filosofía de la asimilación.

Debido al especial interés que les merecía la relación entre su movimiento y las grandes potencias y a su preocupación por el éxito de su propaganda entre ciertas personalidades relevantes, los sionistas universales, a pesar de su origen burgués, estaban lo suficientemente desprovistos de prejuicios como para no entrometerse en absoluto en los experimentos sociales y económicos de sus hermanos del Este, de aquellos que se trasladaron a Palestina, insistiendo únicamente en la igualdad de oportunidades para las empresas y las inversiones de capital. Fue precisamente la gran diferencia existente entre los puntos de vista de estos dos grupos lo que les permitió colaborar sin demasiadas dificultades. No obstante, en la constitución de Palestina esta colaboración condujo a una mixtura sumamente paradójica de iniciativas radicales y reformas sociales revolucionarias en materia de política interior y de concepciones políticas anacrónicas, y hasta claramente reaccionarias, en materia de política exterior, es decir, en la relación de los judíos con otras naciones y pueblos.

Los hombres que ahora tomaron la dirección del sionismo eran, al igual que los fundadores del movimiento chaluz y kibbutz en el Este, la aristocracia moral del judaísmo occidental. Eran los mejores de esa nueva intelectualidad judía de Europa Central, cuyos peores representantes uno podía encontrar en las oficinas de Ullstein und Mosse en Berlín o en la *Neue Freie Presse* en Viena. No era culpa suya no proceder del pueblo, pues en esos países de Europa Occidental y Central no había nada parecido a un «pueblo judío». Tampoco puede reprochárseles que no creyesen en el gobierno del pueblo, pues los países centroeuropeos en los que habían nacido y crecido carecían de una tradición política en este sentido. Los judíos de estos países habían vivido, si no en un aislamiento económico, sí en un aislamiento social, por lo que no sólo sabían muy poco de los no judíos que les rodeaban, sino también de los judíos que vivían más allá de las fronteras de su país. Lo que más contribuyó a difundir entre ellos la nueva solución de la cuestión judía fue su valor moral, su sentido de la dignidad humana y de una vida recta. Lo que realmente les interesaba era salvar al indivi-

duo de una vida llena de falsas aspiraciones; para ellos esto era más importante que la constitución de Palestina (donde estos judíos europeos no fueron muy numerosos hasta después de la catástrofe de 1933), y en esto se parecían más de lo que creían a sus hermanos del Este. Para ellos, el sionismo era lo que el socialismo había sido para estos últimos; Palestina era para ambos un lugar ideal sustraído al desconsuelo de este mundo, el lugar en el que podían cumplir sus ideales y encontrar una solución personal para los conflictos políticos y sociales. De hecho, fue precisamente esta personalización de los problemas políticos lo que hizo que el sionismo occidental abrazase con entusiasmo el ideal de la *chaluziuth* del Este. Con la diferencia, ciertamente, de que este ideal sólo empezó a jugar un papel importante en Occidente cuando Hitler se hizo con el poder. Si bien es verdad que fue predicado a las juventudes sionistas, éstas compartieron el destino del resto de las juventudes alemanas antes de Hitler: entre los adultos, sus ideales se convirtieron meramente en fuente de recuerdos nostálgicos.

Por otra parte, los sionistas occidentales eran una pequeña minoría procedente de familias judías burguesas, cuya holgura económica les permitía mandar a sus hijos a la universidad. Por esta simple razón y sin ser demasiado conscientes de ello, los judíos ricos dieron lugar a la aparición de un tipo de judío completamente nuevo, sobre todo en Alemania y en Austria-Hungría: modernos intelectuales dedicados a profesiones liberales, al arte y a la ciencia, carentes de todo vínculo espiritual o ideológico con la religión judía. Ellos, «los modernos judíos cultos, ajenos del gueto y de la usura» (Herzl), debían ganarse su pan de cada día y su honor fuera de la sociedad judía, buscar «su pan y su poquito de honor alejados de la usura judía» (Herzl); de este modo, eran los únicos que quedaban totalmente expuestos al nuevo antisemitismo que trajo consigo el cambio de siglo. Si no querían formar parte de la pandilla Ullstein-Mosse ni pasar por «intelectuales desarraigados» (Karl Mannheim), debían volver a sus orígenes y buscar su lugar en el seno de su propio pueblo.

Sin embargo, se comprobó inmediatamente que esto era casi tan imposible como una asimilación completa sin menosca-

bo del honor. Efectivamente, en la «casa de sus padres» (Herzl) no había lugar alguno para ellos. Al igual que las clases populares, las clases acomodadas judías estaban dotadas de una fuerte cohesión social, fruto de una infinita cadena de lazos familiares y comerciales. Estos lazos se hicieron aún más estrechos gracias a las instituciones benéficas, a las que todo miembro de la comunidad, aunque jamás hubiese pisado una sinagoga, debía contribuir en la medida de sus posibilidades. Durante doscientos años, la beneficencia, auténtico reducto de las comunidades judías otrora independientes, se había mostrado capaz de evitar la destrucción de la cohesión del pueblo judío disperso por todo el orbe. Mientras que, en los distintos países, los judíos sólo consiguieron perdurar como una comunidad social bien cohesionada en virtud de lazos familiares y sociales, las instituciones benéficas judías habían logrado prácticamente organizar al disperso pueblo judío y hacer de él una singular especie de comunidad política.

Esta organización acéfala pero absolutamente eficaz, sin embargo, no había previsto la aparición de los nuevos intelectuales judíos. Ciertamente, si éstos eran abogados o médicos, y éste era siempre el deseo de toda familia judía, seguían necesitando relacionarse con judíos para poder ganarse la vida. Por el contrario, los que elegían ser escritores o periodistas, artistas o científicos, maestros o funcionarios, lo que era muy habitual, ya no necesitaban relacionarse con judíos para poder sobrevivir, pero éstos tampoco los necesitaban a ellos. Estos intelectuales carecían de vínculos sociales. Si no lograban integrarse en las comunidades locales de judíos emancipados, todavía les resultaba más difícil hacerlo en esa comunidad política mundial que la beneficencia garantizaba a los judíos. Pues para ser considerado judío había que pertenecer a esta gran organización internacional, ya fuese como benefactor o como beneficiario. Pero como estos intelectuales eran demasiado pobres para ser unos filántropos y demasiado ricos para convertirse en pordioseros, la beneficencia los ignoró tanto como ellos a ella. De este modo quedaron excluidos de la única práctica con la que los judíos occidentales mostraban su solidaridad con el

pueblo judío. Estos intelectuales no tenían cabida en ninguna parte, ni desde un punto de vista social ni desde un punto de vista político; en la casa de sus padres no había lugar para ellos. Si querían seguir siendo judíos, habían de construirse su propia casa. En Europa Occidental y Central, pues, el sionismo tenía que ofrecer una solución especialmente para aquellos que se habían asimilado más que cualquier otro grupo de judíos y que sin duda estaban más marcados que los otros por la cultura y los valores culturales europeos. Precisamente porque se habían asimilado lo suficiente como para entender la estructura del moderno Estado nacional, reconocieron la significación política del antisemitismo, aunque olvidaron analizarla, y se propusieron dar la misma significación política al pueblo judío. Las absurdas discusiones entre sionistas y asimilacionistas no hicieron sino ocultar la evidencia de que, en cierto sentido, los sionistas fueron los únicos que quisieron seriamente la asimilación, esto es, la «normalización» del pueblo judío («ser un pueblo como cualquier otro»), mientras que el deseo de los asimilacionistas fue que el pueblo judío preservase su especificidad.

A diferencia de sus hermanos del Este, estos sionistas occidentales no fueron en absoluto unos revolucionarios; nunca criticaron ni se rebelaron contra la situación social y política de su tiempo; muy al contrario, su única voluntad era que su propio pueblo estuviese en las mismas condiciones. El sueño de Herzl era, por decirlo así, un formidable traslado de población capaz de trasplantar el «pueblo sin territorio» al «territorio sin pueblo»; pero, para él, este pueblo no era más que una masa informe, pobre, inculta e irresponsable (un «niño tonto», como le reprochó Bernard Lazare), que había que dirigir y encauzar desde arriba. Herzl solamente habló de un auténtico movimiento popular en una ocasión, cuando quiso disuadir a los Rothschild y a otros filántropos de brindarle su apoyo.

VI

En la década transcurrida entre la muerte de Herzl y el estallido de la Primera Guerra Mundial, el sionismo no obtuvo ningún éxito político importante. Durante estos años, este movimiento se convirtió en una expresión, si se me permite decirlo así, de la autoafirmación personal, en una especie de fe religiosa que ayudaba a caminar erguido y con la cabeza bien alta; perdió progresivamente el escaso ímpetu político que conservó hasta la muerte de Herzl. Movido fundamentalmente por la crítica totalmente académica y teórica de la oposición intrajudía, el sionismo, en vez de recobrar su antiguo ímpetu político, se dedicó a desarrollar todos los elementos «ideológicos» que contenía la obra de Herzl. Durante los largos años de estancamiento del sionismo, estos contenidos sólo tuvieron una relevancia práctica muy limitada e hicieron imposible cualquier discusión seria. Si esta posición fundamentalmente apolítica tuvo alguna consecuencia política, fue precisamente ésta.

La cuestión más inmediata y más importante para los intelectuales judíos fue el antisemitismo. Ciertamente, este fenómeno fue descrito detalladamente, sobre todo en sus aspectos sociales más superficiales, pero jamás se investigaron sus causas políticas ni se buscó su relación con la situación política de la época. Fue explicado en términos de reacción natural de un pueblo contra otro, como si se tratase de dos seres naturales condenados a combatirse el uno al otro en virtud de una ley desconocida.

Esta explicación del antisemitismo como un fenómeno eterno que acompaña fatalmente todas y cada una de las etapas de la historia judía en todos los países de la diáspora, adquirió algunas veces formas más racionales, como por ejemplo cuando fue interpretado en términos de Estado nacional. Esta interpretación presentó el antisemitismo como «una sensación de tensión periférica», comparable a la «tensión entre naciones [...] que existe en las fronteras nacionales, allí donde los constantes contactos humanos de distintas nacionalidades tienden a reanimar permanentemente el conflicto internacional» (Kurt Blu-

menfeld). Pero incluso una interpretación tan avanzada como ésta, que al menos atribuye correctamente uno de los aspectos del antisemitismo a las relaciones entre los pueblos, sigue partiendo de la inmutabilidad del antisemitismo en un mundo inmutable de naciones, con lo que niega la parte de responsabilidad de los judíos en este estado de cosas. De esta forma no sólo separa la historia judía de la historia europea y del resto de la humanidad, sino que también ignora el papel que desempeñaron los judíos europeos en la construcción y en el funcionamiento del Estado nacional, con lo que esta interpretación acaba reduciéndose a la gratuita y absurda afirmación de que todo no judío que viva rodeado de judíos acabará convirtiéndose en un antisemita, sea consciente de ello o no.

Esta interpretación sionista del antisemitismo, que fue considerada razonable precisamente porque era irracional, es decir, porque explicaba lo inexplicable y omitía explicar justo aquello que había que explicar, condujo a una valoración errónea y muy peligrosa de la situación política en todos los países. Partidos y movimientos antisemitas fueron tomados sin más por aquello que ellos mismos pretendían ser; se pensó que representaban realmente a todo un país y que por ende no merecía la pena combatirlos. Y puesto que el pueblo judío, conforme a una antigua tradición compartida con los pueblos antiguos, seguía dividiendo la humanidad en judíos y extranjeros (*gojim*), al igual que los griegos dividieron el mundo en griegos y *barbaroi*, se tendió a dar por buena la explicación apolítica y ahistórica del odio hacia los judíos. En su interpretación del antisemitismo, los sionistas no tenían más que apelar a esta antigua tradición judía; se expresasen en términos medio místicos o, de acuerdo con la moda del momento, en términos medio científicos, como apelaban a una tradición tan ancestral, su interpretación apenas encontró resistencia. De este modo no hicieron sino reforzar la peligrosa, antiquísima y profunda desconfianza de los judíos hacia los no judíos.

Igual de peligrosa y totalmente acorde con esta tendencia general fue la nueva concepción de la historia que aportaron los sionistas a partir de sus nuevas experiencias: «Una nación

es un grupo humano [...] cohesionado por un enemigo común» (Herzl). Doctrina absurda que sólo contenía una pizca de verdad en la medida en que, efectivamente, habían sido los enemigos del pueblo judío quienes habían convencido a muchos sionistas de que eran judíos. De lo que concluyeron que, sin el antisemitismo, el pueblo judío no habría podido sobrevivir en los países en los que se había dispersado, por lo que se opusieron a cualquier intento de eliminar para siempre el antisemitismo. Y hasta llegaron a afirmar: nuestros enemigos, los antisemitas, «serán nuestros mejores amigos, y los países antisemitas nuestros aliados» (Herzl). Naturalmente, esto sólo podía desembocar en una situación de absoluta confusión en la que resultaba imposible distinguir al amigo del enemigo, en la que el enemigo se convertía en amigo y éste en enemigo velado, y por ende tanto más peligroso.

Antes de que la Organización Sionista, para su vergüenza, decidiese hacer causa común con aquellos sectores del pueblo judío que estaban dispuestos a negociar con el enemigo, esta doctrina tuvo ya consecuencias bastante importantes.

Su primera consecuencia fue hacer superflua toda explicación política del papel jugado por la plutocracia judía en el seno de los Estados nacionales, y de sus efectos en la vida de los judíos. La nueva definición sionista de la nación como un grupo humano cohesionado por un enemigo común reforzó el sentimiento, ampliamente extendido entre los judíos, de que «todos estamos en el mismo barco», lo que no se correspondía en absoluto con la realidad. De este modo, los contados ataques sionistas al poder judío resultaron inofensivos y se limitaron a unas cuantas observaciones maliciosas sobre la beneficencia, que Herzl ya había identificado como una «maquinación», una trama urdida para «ahogar los gritos de indignación». Pero incluso una crítica tan tímida como ésta fue reducida al silencio a partir de 1929, año en que se fundó la Jewish Agency, cuando la Organización Sionista cambió la independencia de la única gran organización judía que jamás se había sometido a la plutocracia judía y que incluso había osado criticar a las grandes personalidades judías, por la esperanza de obtener ingre-

sos más elevados (esperanza que no se cumpliría). Ese año se renunció para siempre a las posibilidades verdaderamente revolucionarias que el sionismo representaba para la vida de los judíos.

En segundo lugar, la nueva doctrina del nacionalismo influyó considerablemente en la actitud de los sionistas hacia el intento soviético de liquidar el antisemitismo sin liquidar a los judíos. Los sionistas rechazaron esta iniciativa. A largo o incluso a corto plazo, dijeron, esto sólo podía significar el fin de los judíos rusos. Aunque este rechazo sigue jugando algún papel en las mentes de esa minoría que cierra filas en torno a Weizmann y que en consecuencia se opone a la influencia británica y de cualquier otra nacionalidad en Oriente Próximo, lo cierto es que hoy apenas es ya apreciable. Lo que actualmente observamos entre los sionistas de todo el mundo es una nueva simpatía por la Rusia soviética. Hasta el momento, esta simpatía es fundamentalmente de naturaleza sentimental y se traduce en la admiración de todo lo que es ruso; pero junto a ella, y a consecuencia de la decepción causada por el incumplimiento de las promesas de Gran Bretaña, está extendiéndose la esperanza, todavía no articulada políticamente, de que en el futuro la URSS desempeñe un papel activo en Oriente Próximo. Naturalmente, la confianza en una inquebrantable amistad de Rusia con los judíos sería tan ingenua como la depositada anteriormente en Gran Bretaña. Lo que todo movimiento político y nacional de nuestro tiempo espera verdaderamente de Rusia —una solución novedosa y efectiva para los enfrentamientos entre nacionalidades y una nueva organización de los distintos pueblos sobre la base de la igualdad nacional— ha sido descuidado tanto por los amigos como por los enemigos.

La tercera consecuencia de una posición fundamentalmente apolítica fue el lugar reservado a Palestina en la filosofía del sionismo. Su más clara expresión fue la afirmación de Weizmann en la década de 1930: «La constitución de Palestina es nuestra respuesta al antisemitismo». Lo absurdo de esta afirmación se puso de manifiesto pocos años después, cuando el ejército de Rommel amenazó a los judíos de Palestina con el mismo

destino con que amenazó a los judíos de los países europeos. Como se consideraba que el antisemitismo era un simple epifenómeno del nacionalismo, se supuso que no podría afectar a aquellos judíos que ya habían construido un Estado nacional. En otras palabras, Palestina era el lugar, el único lugar del mundo, en el que los judíos podrían librarse del odio contra los judíos. Allí estarían protegidos contra sus enemigos, que milagrosamente acabarían convirtiéndose en sus amigos.

Esta esperanza, que ya tendría que haberse hecho añicos (pero para muchos las ideologías siguen siendo más fuertes que la realidad), responde a una vieja mentalidad de los pueblos esclavizados, a su creencia de que no merece la pena luchar y de que si se quiere sobrevivir, lo mejor es rehuir el combate y emprender la retirada. Los primeros años de guerra pusieron de manifiesto el fuerte arraigo de esta creencia, pues fue necesaria la presión de los judíos del mundo entero para que la Organización Sionista llamase a la formación de un ejército judío, y en una guerra contra Hitler éste era el único punto importante. Sin embargo, Weizmann se negó constantemente a convertirlo en una cuestión política mayor, habló con desprecio de «ese ejército judío» y, sólo después de cinco años de guerra, acabó aceptando la formación de una «brigada judía», siendo otro portavoz de la Jewish Agency el que se apresuraría a restarle importancia. Para ellos era evidente que lo único que estaba en juego en todo este asunto era el prestigio de los judíos de Palestina. Al parecer, jamás se les ocurrió pensar que si los judíos, *en tanto que judíos*, hubiesen participado en esta guerra con mayor prontitud y decisión, habría sido posible acallar la cháchara antisemita, que ya antes de la victoria señalaba a los judíos como sus parásitos, como sus inmerecidos beneficiarios.

Todavía más relevante desde un punto de vista ideológico fue el hecho de que, concediendo a Palestina el lugar que le concedieron en la futura existencia del pueblo judío, los sionistas se apartaron del destino de los judíos dispersos por todo el mundo. Gracias a su teoría del inevitable final de la vida judía en la *galuth*, esto es, en la diáspora, el *jischuv*, o la comunidad

de colonos en Palestina, desarrolló sin demasiados remordimientos de conciencia una actitud de rechazo hacia el mundo exterior. En lugar de ser la avanzadilla política del pueblo judío, los judíos palestinos prefirieron enfrascarse en sus propios asuntos, aun cuando trataron de disfrazar su ensimismamiento con su predisposición a acoger refugiados, que debían ayudarles a adquirir un peso mayor en Palestina. Si los judíos asimilados occidentales actuaron como si ignorasen completamente las duras condiciones que unieron desde siempre a Leningrado con Varsovia, a Varsovia con Berlín, a ambas ciudades con París y Londres y a todas ellas con Nueva York, y supusieron que las circunstancias de cada país eran distintas y nada se podía hacer contra ellas, ahora el sionismo les pagaba con la misma moneda y decía que la situación de Palestina era especial, que no tenía nada que ver con la suerte de los judíos que vivían fuera, pero al mismo tiempo afirmaba que las circunstancias en el resto del mundo eran adversas.

Esta valoración pesimista de la vida de los judíos bajo cualquier otra forma política y en cualquier otra parte del mundo que ahora formulaban los sionistas no quedaba restringida por las dimensiones de Palestina, un pequeño territorio que sólo puede ofrecer una patria a varios millones de judíos, pero no a todos los que viven dispersos por el orbe. Siendo así, sólo son posibles dos soluciones políticas. Los sionistas solían afirmar que «sólo regresarán unos pocos», los mejores, aquellos que merecen ser salvados; convirtámonos, pues, en la élite del pueblo judío y seremos los únicos judíos que sobrevivan; lo único que importa es nuestra supervivencia; si la beneficencia ha de ocuparse de remediar la calamitosa situación de las masas, que lo haga; a nosotros sólo nos preocupa el futuro de una nación, no el destino de los individuos.

Pero ante la horrible catástrofe en la que se halla sumida Europa, son muy pocos los sionistas que siguen afirmando la inevitable desaparición del pueblo judío en la diáspora. Así, ha acabado imponiéndose el punto de vista que antes defendían únicamente los revisionistas. Ahora todos hablan el lenguaje del nacionalismo radical. A la difícil pregunta de qué puede apor-

tar el sionismo a los judíos que viven dispersos por todo el mundo y sufren el antisemitismo, contestan alegremente: «La mejor respuesta al antisemitismo es el pansemitismo».

VII

La actitud del sionismo hacia las grandes potencias se puso de manifiesto claramente durante y después de la Primera Guerra Mundial. No obstante, poco después de que el sector occidental tomase la dirección política del movimiento en la década de 1890, ya se produjeron algunos acontecimientos que permitían prever claramente el camino que elegiría el nuevo movimiento nacional para alcanzar sus fines. Es sabido que Herzl trató personalmente con los gobiernos de distintos países, a los que intentó convencer de que la emigración de los judíos les permitiría deshacerse del problema judío. También es sabido que sólo conoció el fracaso, y en concreto por una razón muy simple: fue el único que se tomó completamente en serio el antisemitismo. Los gobiernos más antisemitas fueron precisamente los que menos se interesaron por su propuesta; no mostraron demasiada comprensión hacia alguien que creía tan firmemente en el carácter espontáneo de unos odios que ellos mismos se habían encargado de atizar.

Más decisivas para el futuro fueron, sin lugar a dudas, las negociaciones de Herzl con el gobierno turco. El Imperio Turco era uno de esos Estados plurinacionales autoritarios que estaban condenados a desaparecer y que de hecho desaparecieron durante la Primera Guerra Mundial. Pero al Imperio Turco debía interesarle el asentamiento de los judíos en Palestina por esta razón: su asentamiento le proporcionaría un nuevo elemento de lealtad en Oriente Próximo, un elemento que sin duda podría contribuir a evitar el peligro que amenazaba al gobierno imperial por todas partes: el peligro de una rebelión árabe. Durante estas negociaciones, Herzl recibió varios telegramas en los que estudiantes de distintos pueblos oprimidos protestaban contra la posibilidad de llegar a acuerdos con un gobierno que

había asesinado a centenares de miles de armenios. Pero cuando leyó estos telegramas, Herzl se limitó a exclamar: «Esto me será de ayuda ante el sultán».

Conforme a esta mentalidad y a una actitud convertida ya en tradición, en 1913 los líderes sionistas rompieron las relaciones con los árabes con la esperanza de poner al sultán de su lado. Uno de los dirigentes árabes hizo esta aguda observación: «Gardez-vous bien, Messieurs les Sionistes, un gouvernement passe, mais un peuple reste».[1] *

Quien se quede perplejo ante un movimiento nacional que, tras un comienzo tan idealista, se entrega inmediatamente a los poderosos; que no conoce solidaridad alguna con otros pueblos oprimidos que, aunque por razones históricas distintas, en el fondo persiguen el mismo objetivo; que cuando todavía no ha despertado de su sueño de libertad y justicia ya está queriendo hacer causa común con los peores poderes de nuestro tiempo, intentando sacar provecho de sus intereses imperialistas; quien se quede perplejo ante todo esto, debería tener en cuenta lo extraordinariamente difícil que era la situación de los judíos, que, a diferencia de otros pueblos, ni siquiera poseían un territorio desde el que poder iniciar la conquista de su libertad. La alternativa a la vía que abrió Herzl y que Weizmann recorrió hasta su amargo final, habría sido organizar al pueblo judío y negociar contando con el respaldo de un gran movimiento revolucionario. Esto habría significado aliarse con todas las fuerzas progresistas de Europa, lo que sin duda habría comportado grandes riesgos. Por lo que sabemos, el único miembro de la Organización Sionista que consideró alguna vez esta posibilidad fue el sionista francés Bernard Lazare, amigo de Charles Péguy, y en 1899 ya tuvo que abandonar la Organización. Desde entonces no ha habido ningún líder sionista que haya reconocido al pueblo judío la suficiente capacidad política para

1. Sobre éste y otros aspectos de estas negociaciones, véase M. Perlmann, «Chapters of Arab-Jewish Diplomacy, 1918-1922», en *Jewish Social Studies*, abril de 1944.

* «Tengan ustedes cuidado, señores sionistas, un gobierno pasa, pero un pueblo queda.» (*N. del t.*)

conquistar por sí mismo la libertad, en lugar de ser guiado hacia ella. Consecuentemente, tampoco ha habido ningún líder oficial del sionismo que haya osado hacer causa común con las fuerzas revolucionarias europeas.

En vez de esto, los sionistas siguieron esforzándose por obtener la protección de las grandes potencias y se mostraron dispuestos a complacerlas en todo con tal de lograr dicha protección. Sabían perfectamente que debían ofrecerles algo que realmente fuese del interés de estos gobiernos. La sumisión de Weizmann a la política británica, consecuencia lógica de su absoluta lealtad a la causa del Imperio Británico en Oriente Próximo, fue aceptada sin demasiada dificultad por los sionistas, que no tenían la menor idea de las nuevas potencias imperialistas. Ciertamente, estas potencias existían ya desde finales del siglo pasado, concretamente desde la década de 1880, pero hasta principios del siglo XX no se mostraron en toda su complejidad. Evidentemente, como los sionistas representaban un movimiento nacional y sólo podían pensar en términos de nación, no cayeron en la cuenta de que el imperialismo es un poder letal para las naciones, por lo que todo pueblo pequeño que se convierta en su aliado o en su agente está firmando su propia sentencia de muerte. Por lo demás, hasta hoy mismo todavía no han comprendido del todo que, para un pueblo, una protección obtenida a cambio de la defensa de intereses imperialistas es una protección tan segura como la soga para el ahorcado. Cuando se les objeta esto, los sionistas suelen responder diciendo que, afortunadamente, los intereses nacionales judíos y británicos son idénticos, por lo que no debe hablarse de protección, sino de alianza. En verdad, resulta muy difícil saber qué intereses nacionales, y no imperiales, puede tener Inglaterra en Oriente Próximo; por el contrario, no es nada difícil predecir que, hasta que no se produzca el advenimiento del Mesías, cualquier alianza entre un lobo y un cordero sólo puede tener consecuencias devastadoras para este último.

Por otra parte, la oposición salida de las mismas filas del sionismo nunca ha sido lo suficientemente fuerte como para modificar sustancialmente las líneas políticas oficiales del movi-

miento; las pocas veces que ha estado en condiciones de hacerlo, siempre se ha mostrado vacilante en las negociaciones y poco hábil en los argumentos, como si no estuviese segura de lo que piensa y de lo que quiere. Así, grupos izquierdistas como *Hashomer Hazair*, que tienen un programa radical en materia de política internacional, tan radical que al inicio de esta guerra se opusieron a ella aduciendo que era una «guerra imperialista», practican el abstencionismo en cuestiones de política exterior de vital importancia para Palestina. Dicho de otro modo: pese a la indudable integridad personal de la mayoría de sus miembros, a veces estos grupos transmiten la misma impresión que los grupos izquierdistas de otros países, que, ocultos tras las protestas oficiales, en el fondo se sienten aliviados de que los partidos mayoritarios hagan el trabajo sucio por ellos.

Este malestar, igual de extendido entre otros grupos izquierdistas y atribuible a la situación general de bancarrota del socialismo, se dio ya entre los sionistas antes de que se produjese esta situación y se debe a razones más concretas. Desde los tiempos de Borochov, que todavía cuenta con algunos seguidores en el pequeño grupo sectario *Poale-Zion*, los sionistas de izquierda nunca han dado una respuesta propia a la cuestión nacional, sino que se han limitado a añadir el sionismo oficial a su socialismo. De esta adición no ha resultado una posición coherente, pues para los asuntos internos echan mano del socialismo y para los asuntos externos recurren al sionismo nacionalista. El resultado es la relación existente entre judíos y árabes. De hecho, la mala conciencia se remonta a la época en la que se descubrió con sorpresa que en el ámbito de la política interior, en la constitución de Palestina, influían factores de política exterior, a causa de la existencia de un «pueblo extranjero». Desde esa época, los sindicatos judíos, bajo el pretexto de la lucha de clases contra los propietarios judíos, que sin duda empleaban en sus plantaciones a los árabes por razones capitalistas, han luchado contra los trabajadores árabes. Durante esta lucha, que envenenó como ninguna otra cosa el ambiente de Palestina hasta 1936, no se prestó ninguna atención a la situación económica de los árabes, a los que la introducción de ca-

pital y de trabajadores judíos y la industrialización del país convirtió de la noche a la mañana en potenciales proletarios, pero sin demasiadas expectativas de obtener puestos de trabajo. En lugar de preocuparse por esta situación, los sindicatos sionistas se limitaron a repetir los argumentos, correctos pero inadecuados en ese momento, sobre el carácter feudal de la sociedad árabe, el carácter progresista del capitalismo y el aumento del nivel de vida en Palestina, del que los árabes también se beneficiaban. El lema del que se sirvieron muestra hasta qué punto los hombres pueden volverse ciegos cuando están en juego sus intereses reales o figurados; ciertamente los trabajadores judíos lucharon tanto por mejorar su propia situación económica como por alcanzar su objetivo nacional, pero su grito de guerra fue siempre *Avodah ivrith* (trabajo judío); no obstante, una mirada más atenta descubría que para ellos la principal amenaza no era el trabajo árabe sin más, sino el *Avodah solah* (trabajo barato), consecuencia de la falta de organización de los trabajadores árabes.

Entre los piquetes de huelga que los judíos desplegaron contra los trabajadores árabes no hubo miembros de grupos izquierdistas. Pero lo cierto es que estos grupos, entre los que destacaba *Hashomer Hazair*, tampoco hicieron prácticamente nada en otros ámbitos: una vez más, optaron por abstenerse. Los conflictos locales desencadenados, la latente situación de guerra civil reinante en Palestina desde principios de la década de 1920, que desembocó muy a menudo en una guerra abierta, reforzaron la posición del sionismo oficial. Como a los judíos palestinos les resultaba cada vez más difícil encontrar aliados entre sus vecinos, los sionistas consideraron cada vez más a Gran Bretaña como la gran potencia protectora.

Si los sindicatos y los grupos izquierdistas dieron su aprobación a esta política, fue fundamentalmente porque habían aceptado la versión oficial del sionismo. Haciendo hincapié unilateralmente en la «unicidad» de la historia de los judíos y en su incomparable situación política, que supuestamente no guardaba relación alguna con la historia y la política de Europa, la ideología sionista había situado el centro existencial del pue-

blo judío fuera de los pueblos europeos y del destino del continente europeo.

De entre todos los errores cometidos por el movimiento sionista a consecuencia de la fuerte influencia que el antisemitismo ha ejercido sobre él, sin duda el más funesto ha sido afirmar el carácter no europeo de los judíos. Los sionistas no sólo han atentado contra la necesaria solidaridad de los pueblos europeos, necesaria tanto para los débiles como para los fuertes; más allá de esto, y por más increíble que pueda resultar, han pretendido incluso cortar las únicas raíces históricas y culturales que los judíos han podido tener. Pues, en efecto, desde los puntos de vista geográfico, histórico y cultural (aunque no siempre desde el punto de vista político), Palestina y el conjunto de la cuenca del Mediterráneo siempre han pertenecido al continente europeo. Negar las raíces del pueblo judío equivaldría a negarle su participación en el nacimiento y en el desarrollo de todo aquello que denominamos cultura occidental. En este sentido, tampoco han faltado los intentos de interpretar la historia judía como la historia de un pueblo asiático al que sólo un desafortunado accidente arrojó a unos territorios y a una cultura extraños, lugares en los que él, el eterno marginado, jamás logró sentirse en casa. (Basta con aducir el ejemplo del pueblo húngaro para demostrar el carácter absurdo de esta argumentación: los húngaros procedían de Asia, pero desde que adoptaron el cristianismo fueron aceptados como miembros de la familia europea.) Sin embargo, lo que nunca ha habido es un intento serio de integrar al pueblo judío en el marco de la política asiática, pues esto equivaldría a vincularlo con los nacionalismos revolucionarios de los pueblos asiáticos y con su lucha contra el imperialismo. La versión oficial del sionismo separa al pueblo judío de su pasado europeo y lo presenta, por decirlo así, como flotando en el aire, mientras que Palestina aparece como un lugar en la Luna, el único lugar en el que este pueblo desarraigado podría desarrollar su singularidad.

Sólo esta versión del sionismo ha llevado al extremo este obcecado aislacionismo y ha vuelto completamente la espalda a Europa. Pero su nacionalismo es un fenómeno muy extendido,

de hecho fue la ideología de la mayor parte de los movimientos nacionales centroeuropeos. Este nacionalismo no es más que la asunción acrítica de la versión alemana del nacionalismo. Según esta versión, la nación es un organismo eterno, el producto de un inevitable desarrollo natural de cualidades innatas; los pueblos no son entendidos como organizaciones políticas, sino como personalidades sobrehumanas. Este punto de vista descompone la historia de Europa en las historias de organismos inconexos entre sí, y pervierte la gran idea francesa de la soberanía del pueblo, que degenera en las reivindicaciones nacionalistas de una existencia autárquica. Estrechamente emparentado con esta ideología nacionalista, al sionismo jamás le preocupó demasiado la soberanía del pueblo, condición indispensable para construir una nación, y siempre persiguió esa independencia nacionalista utópica.

El pueblo judío, se decía, podría alcanzar esta independencia con la ayuda de una gran potencia, de una potencia lo suficientemente poderosa como para favorecer el nacimiento de esta nación. Por más paradójico que pueda sonar, fue precisamente esta falsa concepción de la independencia nacional lo que acabó haciendo que los sionistas asociasen la emancipación nacional de los judíos a la defensa de los intereses materiales de otra nación.

Esta idea equivocada hizo que, en la práctica, el nuevo movimiento volviese a hacer uso de los métodos tradicionales del *Schtadlonus*, que los propios sionistas habían despreciado y criticado tan duramente en el pasado. Desde ese momento, los sionistas ya no conocieron mejor lugar de trabajo que las antesalas de los poderosos, ni base más racional para alcanzar acuerdos políticos que servir a intereses ajenos. Si el llamado «pacto Weizmann-Feisal» «fue relegado al olvido hasta 1936, fue precisamente por la voluntad de servir a intereses ajenos. Por lo demás, es obvio que esta tácita suspensión del pacto tuvo lugar con el beneplácito y la connivencia de los británicos...».[2] En 1922, año en el que se reemprendieron las negociaciones entre

2. Perlmann, *op. cit.*

árabes y judíos, el embajador británico en Roma fue informado detalladamente al respecto, lo que hizo que los británicos exigiesen el aplazamiento de las negociaciones hasta que «Inglaterra reciba el mandato sobre Palestina»; Asher Saphir, el representante judío, «no tenía ninguna duda de que los miembros de cierto movimiento político comprenderían que no sería beneficioso para la administración pacífica del Oriente Próximo y del Oriente Medio que estos dos pueblos semitas [...] reanudasen su colaboración en base al reconocimiento de los derechos de los judíos en Palestina» (Perlmann). Desde entonces, la hostilidad de los árabes ha ido en aumento año tras año, y hoy los judíos dependen tan absolutamente de la protección de los británicos que nos encontramos claramente ante un caso de capitulación incondicional.

VIII

Ésta es, pues, la tradición con la que contamos en tiempos de crisis como los nuestros; éstas, las armas políticas para hacer frente a la nueva situación política de mañana; éstas, las «categorías ideológicas» para aprender de las nuevas experiencias del pueblo judío. De momento no se barrunta otro punto de vista, otra concepción, otra formulación del sionismo o de las aspiraciones del pueblo judío. Así, lo único que podemos hacer es ponderar nuestras expectativas de futuro a la luz de este pasado y teniendo en cuenta nuestro presente. Pero hay otro factor que, aunque hasta el momento no ha introducido ningún cambio decisivo, merece consideración: la enorme importancia adquirida por el judaísmo y el sionismo de Estados Unidos en el seno de la Organización Sionista Mundial. Ningún otro país ha aportado nunca tantos miembros a esta organización, y mucho menos un número tan elevado de simpatizantes. En efecto, tanto las campañas electorales del Partido demócrata y del Partido republicano del último año como las declaraciones realizadas por el presidente Roosevelt y el gobernador Dewey parecen indicar que la gran mayoría de los

votantes judíos es considerada pro Palestina y que, en la medida en que pueda hablarse de un «electorado judío», éste está influido por el programa norteamericano para Palestina, al igual que el electorado polaco lo está por la política exterior norteamericana para Polonia y el electorado italiano por lo que sucede en Italia.

Entre el sionismo de los judíos estadounidenses y el sionismo de los judíos de los países del Viejo Continente, sin embargo, existe una notable diferencia. Los hombres y las mujeres que aquí pertenecen a la Organización Sionista, en Europa los habríamos encontrado en los llamados Comités para Palestina. Estos comités aglutinaban a aquellos que, aunque creían que Palestina era una buena solución para los judíos oprimidos y pobres y la mejor iniciativa filantrópica posible, nunca pensaron que podría ser una solución para sus propios problemas, pues normalmente decían no tener ninguno. Al mismo tiempo, la mayoría de los judíos estadounidenses que no se consideraban sionistas mostraban una clara actitud pro Palestina; en cualquier caso, a diferencia de los asimilados europeos, tenían una actitud mucho más positiva y constructiva en relación con Palestina y con los derechos del pueblo judío en tanto que pueblo.

La explicación está en la estructura política de Estados Unidos, que no es un Estado nacional en el sentido que este término tiene en Europa. En un país en el que hay tantos pequeños grupos nacionales leales a su patria, interesarse vivamente por Palestina como la patria del pueblo judío resulta algo completamente natural y no requiere disculpa alguna. Una patria judía podría incluso «normalizar» la situación de los judíos en Estados Unidos y ser un buen argumento contra el antisemitismo político.

Pero esta normalización ligada a la reivindicación de Palestina como la patria del pueblo judío podría convertirse inmediatamente en lo contrario si el sionismo oficial llegase a influir en los judíos estadounidenses. En ese caso, éstos no podrían menos de iniciar un verdadero movimiento nacional, predicar, cuando no poner en práctica, el ideal de la *chaluziuth* (del vol-

ver a empezar y de la autorrealización), y llamar a los sionistas a la *alijah* (vuelta a Sión). De hecho, recientemente Weizmann ha exhortado a los judíos estadounidenses a asentarse en Palestina. De este modo volvería a plantearse el viejo problema de la doble lealtad, pero de una forma más aguda que en cualquier otro país, pues la población estadounidense se compone de muchas nacionalidades. Precisamente porque Estados Unidos puede permitirse una tolerancia mucho mayor hacia la convivencia de una multiplicidad de nacionalidades, cuya suma constituye y determina la vida de la nación norteamericana, este país jamás podría consentir que alguno de estos «pequeños grupos nacionales» llamase a sus ciudadanos a abandonar el continente. El argumento de que, a fin de cuentas, los países europeos podrían arreglárselas muy bien sin sus judíos, mientras que el pueblo judío debería reclamar a sus mejores hijos, este viejo argumento de los sionistas europeos no es válido en este país. Equivaldría a sentar un peligroso precedente; podría utilizarse fácilmente para romper la convivencia armónica de pueblos que han de llevarse bien dentro de los límites que marca la Constitución y dentro del territorio estadounidense. Esta grave amenaza que cualquier movimiento nacional organizado representa para la vida de un Estado compuesto de múltiples nacionalidades explica que en la Rusia soviética el movimiento sionista haya sido tan duramente combatido.

Si los sionistas norteamericanos no se han propuesto influir en la orientación ideológica general de la Organización Sionista Mundial, probablemente ha sido por la posición especial que ocupan dentro de ella, una posición de la que quizá no son totalmente conscientes, pero que sin duda intuyen. Según ellos, dicha orientación es válida para los judíos europeos, que en definitiva son los principales afectados. En relación con la cuestión de Palestina, han preferido adoptar sencillamente el punto de vista pragmático de los maximalistas y al igual que éstos, aunque por muchas otras razones, esperan que el interés y la influencia de Estados Unidos en Oriente Próximo lleguen a ser al menos tan grandes como los de Inglaterra. Obviamente, esto sería la mejor solución para todos sus problemas. Si hubiese

alguna forma de confiar a los judíos palestinos la salvaguardia de los intereses norteamericanos en aquella región del mundo, se confirmaría el conocido dicho del juez Brandeis de que, para ser un buen patriota norteamericano, primero hay que ser un sionista. ¿Y por qué no habría de producirse esta feliz coincidencia? ¿Acaso la máxima del sionismo británico no fue durante más de veinticinco años que había que ser un buen sionista para ser un buen patriota británico, que quien apoyaba la declaración Balfour apoyaba también a su gobierno como un fiel súbdito? Si la Rusia soviética reivindicase su antiguo papel en la política de Oriente Próximo, no sería de extrañar que entre los judíos rusos surgiese un sionismo similar, aunque de inspiración estatal. Si esto llegase a ocurrir, se comprendería inmediatamente hasta qué punto esta política asimilacionista es una tara hereditaria del sionismo.

No obstante, hemos de admitir que hoy las cuestiones referidas al presente y al futuro de la política imperialista en Oriente Próximo han tomado todo el protagonismo, mientras que las realidades y las experiencias políticas del pueblo judío han sido relegadas a un segundo plano y apenas guardan relación con los grandes cambios que están teniendo lugar en el mundo. Si las nuevas experiencias del pueblo judío son muchas y variadas, los cambios del mundo son enormes, por lo que la principal pregunta que hay que hacer al sionismo es si está dispuesto a tener presente ambas cosas y a actuar en consecuencia.

IX

La nueva experiencia más importante del pueblo judío vuelve a estar relacionada con el antisemitismo. Como sabemos, el sionismo siempre ha visto muy negro el futuro de los judíos emancipados, y en ocasiones hasta se ha jactado de sus predicciones. Pero, comparado con el gran terremoto que ha sacudido el mundo, este tipo de pronósticos son una completa exageración. Los frenéticos estallidos de odio popular pronosticados

por el sionismo, tan acordes con su desconfianza general hacia los pueblos y con su excesiva confianza en los gobiernos, no han tenido lugar; en vez de esto, lo que se ha producido es una serie de acciones dirigidas estatalmente que han sido mucho más catastróficas que cualquier estallido de odio popular.

Pero el punto esencial es que hoy se ha descubierto, al menos en Europa, que el antisemitismo es la mejor arma política, y no solo demagógica, del imperialismo. Allí donde la política gire en torno al concepto de raza, los judíos se convertirán inevitablemente en el blanco de las hostilidades. Aquí no podemos explicar detalladamente las razones de este fenómeno tan novedoso. Sin embargo, de una cosa no hay duda. Puesto que el imperialismo, a diferencia del nacionalismo, no piensa en territorios limitados, sino, como suele decirse, «en continentes», frente a este nuevo tipo de antisemitismo los judíos no estarán seguros en ninguna parte del mundo, y todavía menos en Palestina, que constituye uno de los centros de interés imperialista. Así pues, la pregunta que hoy hemos de plantear a los sionistas es qué posición política piensan adoptar ante una hostilidad que no se dirige tanto contra individuos concretos cuanto contra el pueblo judío en su conjunto, independientemente de dónde viva.

Otra de las preguntas que hemos de hacer a los sionistas se refiere a la organización nacional. Nuestra época ha presenciado el catastrófico hundimiento del Estado nacional. Desde la Primera Guerra Mundial, en los países europeos se ha extendido la idea de que el nacionalismo no es capaz de garantizar ni la soberanía territorial de una nación ni la soberanía del pueblo. Entre tanto, las fronteras nacionales, que una vez fueron el símbolo de la seguridad nacional ante una posible invasión o ante una indeseada oleada de extranjeros, han demostrado ser inútiles. Mientras que los viejos países occidentales se han visto amenazados por el atraso industrial, consecuencia de la falta de mano de obra, o por las sucesivas oleadas de extranjeros, los países del Este han demostrado de forma concluyente que el Estado nacional no puede existir sin una población relativamente homogénea.

Sin embargo, los judíos no tienen ningún motivo para alegrarse del desmoronamiento del Estado nacional y del nacionalismo. Aunque no podemos predecir cuáles serán las próximas etapas de la historia de la humanidad, la alternativa parece estar clara. La solución al problema recurrente de la organización política sólo puede estar en los imperios o en las federaciones. Esta segunda solución ofrecería al pueblo judío y a otros pueblos pequeños ciertas posibilidades de supervivencia. La primera solución solamente sería posible si las pasiones nacionalistas que antaño movieron a los hombres son sustituidas por pasiones imperialistas. Que Dios nos proteja si ocurre algo así.

X

Éste es el marco general de realidades y de posibilidades dentro del cual los sionistas proponen zanjar la cuestión judía mediante la creación de un Estado nacional. Pero la condición de posibilidad de un Estado nacional, la soberanía, no se dará. Supongamos que, veinticinco años atrás, los sionistas hubiesen logrado crear en Palestina una Commonwealth judía; ¿qué habría pasado entonces? Lo que habría pasado es que los árabes se habrían rebelado contra los judíos, como lo han hecho en Checoslovaquia los eslovacos contra los checos y en Yugoslavia los croatas contra los serbios. Y aunque en Palestina no hubiese quedado ni un solo árabe, esta falta de soberanía real en medio de unos Estados o de unos pueblos árabes que se oponen a la creación del Estado judío, habría tenido el mismo resultado.

La consigna de una Commonwealth judía o de un Estado judío indica que desde el principio los judíos, figurándose ser una nación, han pretendido imponerse como una «esfera de intereses». Probablemente, un entendimiento real con los árabes y con el resto de los pueblos mediterráneos habría podido llevar a la creación de un Estado palestino binacional o de una Commonwealth judía. Pero es ingenuo creer que tomando el rábano por las hojas se pueden solucionar los conflictos reales

existentes entre los pueblos. Puede que algunos sionistas piensen que la creación de un Estado judío dentro de una esfera de intereses imperiales sea la solución perfecta, y que otros la consideren como un paso desesperado pero inevitable. Sea como fuere, cuesta imaginar un camino más peligroso a largo plazo. Ciertamente, para un pueblo pequeño es muy delicado hallarse situado involuntariamente dentro de una «esfera de intereses», aunque es difícil saber cuál podría ser su lugar en un mundo como el nuestro, que se ha vuelto tan pequeño desde los puntos de vista económico y político. Pero una política que se basa en la protección de una gran potencia lejana y que se gana la enemistad de sus vecinos, una política así sólo puede ser fruto de la insensatez. En este punto, es necesario preguntar qué política seguirán en el futuro los sionistas frente a las grandes potencias y de qué forma piensan solucionar el conflicto árabe-judío.

En relación con esto surge otra pregunta. De acuerdo con las previsiones más optimistas, se espera que después de la guerra emigren anualmente a Palestina unos 100.000 judíos, un proceso que se prolongaría durante al menos diez años. Suponiendo que estas previsiones se cumplan, ¿qué sucederá con los judíos que no estén entre los primeros grupos de emigrantes? ¿Qué estatus tendrán en Europa? ¿Cómo será su vida desde los puntos de vista social, económico y político? Obviamente, los sionistas confían en el restablecimiento del *statu quo ante*. Pero si los judíos regresan a sus respectivos países, ¿seguirán estando dispuestos a desplazarse a Palestina después de cierto tiempo, por ejemplo después de un período de cinco años, que incluso en el peor de los casos sólo puede ser un período de normalización? Y si no se reclama inmediatamente a los judíos europeos como futuros ciudadanos de la nueva Commonwealth judía (dejando aparte el problema de su acogida), será todavía más difícil que los judíos obtengan los derechos propios de una mayoría en un país en el que son claramente una minoría. Por otra parte, obviamente la obtención de estos derechos excluiría el restablecimiento del *statu quo* en Europa, con lo que podría sentarse un peligroso precedente. Y un restablecimiento del *statu*

quo en Europa, aunque fuese meramente superficial, haría prácticamente imposible ocultar el problema de la doble lealtad con las mismas trivialidades que en los buenos tiempos.

La última pregunta, que hasta ahora el sionismo ha logrado eludir pretextando que responderla sería «incompatible con su dignidad», se refiere al problema de la relación entre el ansiado nuevo Estado y la diáspora. Y este problema no afecta solamente a los judíos europeos.

A pesar de todas las ideologías, lo cierto es que hasta ahora el *jischuv* no sólo ha sido un refugio para los judíos perseguidos de algunos países. Ha sido también una comunidad que ha reclamado la solidaridad de los judíos esparcidos por todo el mundo. Sin la influencia y los medios aportados fundamentalmente por los judíos estadounidenses, la catástrofe en Europa hubiese asestado un golpe mortal a los judíos palestinos tanto desde un punto de vista político como económico. Si en un futuro próximo, con o sin la división de Palestina, se crea una Commonwealth judía, habrá que agradecérselo a la influencia política de los judíos de Estados Unidos. Si su «patria» o su «madre patria» fuese una unidad política en el sentido habitual del término o si su ayuda sólo fuese necesaria durante un tiempo limitado, su estatus de ciudadanos estadounidenses no tendría por qué verse afectado. Pero si la Commonwealth judía fuese proclamada contra la voluntad de los árabes y sin contar con el apoyo de los pueblos mediterráneos, entonces no sólo se necesitará ayuda financiera, sino también un apoyo político más prolongado. Esto pondría en una situación muy difícil a los judíos estadounidenses, que en fin de cuentas no tienen la posibilidad de encauzar la historia política de Oriente Próximo. E incluso podría acabar mostrándose como una tarea mucho mas ardua de lo que hoy se imaginan y de lo que mañana sean capaces de hacer.

Éstas son algunas de las cuestiones que el sionismo tendrá que afrontar en un futuro no muy lejano. Si quiere afrontarlas abiertamente, con sensatez política y con sentido de la responsabilidad, tendrá que revisar a fondo sus obsoletas doctrinas. Salvar Palestina y a los judíos no será tarea fácil en el siglo XX,

y es muy dudoso que esta tarea pueda realizarse utilizando las categorías y los métodos del siglo XIX. Si los sionistas siguen aferrados a su ideología sectaria y perseveran en su miope «realismo», echarán a perder las pocas posibilidades que un mundo tan poco prometedor como el nuestro ofrece a los pueblos pequeños.

NOTA EDITORIAL

Esta colección de ensayos, que fueron compilados por Hannah Arendt, se publicó por primera vez en Suhrkamp Verlag en 1976. La mayoría de ellos se remontan a la primera obra publicada por la autora en la Alemania de posguerra: *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948 (*Schriften der Wandlung* 3, con la colaboración de Karl Jaspers, Werner Krauss y Alfred Weber, edición de Dolf Sternberger). Los ensayos fueron escritos en alemán durante la década de 1940, cuando Hannah Arendt estaba en Estados Unidos. Uno de los ensayos del libro de 1948, «Was ist Existenz-Philosophie?», fue excluido del volumen de 1976, los otros cinco ensayos, al igual que la «Zueignung an Kal Jaspers» [«Dedicatoria a Karl Jaspers»], fueron incluidos en el volumen, a los que se añadió otros dos «Aufklärung und Judenfrage» [«La Ilustración y la cuestión judía», publicado por primera vez en 1932 en la *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (Año 4, nº 2-3), y «Der Zionismus aus heutiger Sicht» [«El sionismo. Una retrospectiva»], escrito en inglés y titulado «Zionism Reconsidered», publicado por primera vez en 1945 en *The Menorah Journal* (Año 33, nº 2); Friedrich Griese tradujo el texto al alemán.

Sobre la historia editorial de cada uno de los ensayos, véase la bibliografía detallada de Ursula Ludz en: Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Mit einer vollständigen Bibliographie*, Ursula Ludz (comp.), Múnich/Zúrich, 1996.